مدخل إلى الميتافيزيقا

مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام



نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

مدخــل إلــى:

الميتـافيـزيقـا

مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من
ميتافيزيقا أرسطو»...

تأليف
أ.د. إمام عبدالفتاح إمام

أستاذ غير متفرغ بجامعتى
عين شمس والمنصورة

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

اسم الكتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا

المؤلف: أ. د. إمام عبدالفتاح إمام.

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم.

تاريخ النشر: الطبعة الأولى ـ أكتوبر 2005م.

رقم الإيداع: 2005 / 23619

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3260-1

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابى ـ المهندسين ـ الجيزة
ت: 3466434(02)-3472864(02) فاكس: 3462576(02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكترونى للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة ـ مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) ـ فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكترونى للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسى: 18 ش كامل صدقى ـ الفجالة ـ القاهرة ـ ص. ب: 96 الفجالة ـ القاهرة.
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) ـ فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجانى: 08002226222
البريد الإلكترونى لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدى)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

محتويات الكتاب

الموضوع — الصفحة

الكتاب الثالث: نماذج من مشكلات الميتافيزيقا

الإهداء

إلى روح صديق عمرى..
الأستاذ الدكتور محمود رجب
الذى كان عاشقًا للميتافيزيقا...

إ٠ع٠إ

مقدمة

ما الذى أصاب «جميلة الجميلات» أو «مَلِكَة العلوم.. Regina Scientiarum» ـ أو «قُدس الأقداس» فى معبد الفكر كما كان يصفها هيجل؟. ما الذى جعل الميتافيزيقا تتوارى خجلاً فى الفلسفة المعاصرة التى طغت عليها روح العلم تارة، ومنهج التحليل تارة أخرى؟ وكأن التفكير الميتافيزيقى أصبح خطيئة وإثمًا، أو شيئًا يخجل الإنسان المعاصر من ممارسته!

ما الذى جعل بعض الناس يعتقدون أن البحوث الميتافيزيقية ليست سوى همهمة بغير معنى، أو أنه يصعب فهمها على أحسن تقدير، وأنها تلتقى على صعيد واحد من الموضوعات «الشاذة» التى لا يعترف بها العلم صراحة ولا يرفضها تمامًا، بل يكتفى بأن يشيح عنها وجهه متمتمًا: تُستبعد لعدم الاختصاص؟[1].

أصحيح أن الميتافيزيقا أصبحت تقف جنبًا إلى جنب مع «الباراسيكولوجى.. Parapsychology»[2]. و«التخاطر.. Telepathy»[3]، و«الاستشفاف.. Clairvoyance»[4]. و«تحريك الأشياء بتأثير الذهن.. Psychokinesis»[5]. وغيرها من الظواهر الشاذة..؟!

يحاول كتابنا الحالى الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة سهلة ومبسطة، وتعريف القارئ بأهم موضوعاتها وأقسامها، والخلاف بين الفلاسفة حول تقديرها وتقييمها. وما يوجَّه إليها من اعتراضات والرد عليها. ثم يعرض

(١) زارنى صديق يعمل بالصحافة يسألنى رأيى فى بعض الموضوعات «الشاذة» منها: «الباراسيكولوجى» و«التخاطر»، و«الاستشفاف» و«.. الميتافيزيقا» وعجبت أن أصبحت «جميلة الجميلات» نزيلة فى مصحة المرضى النفسيين والمعاقين ومَنْ على شاكلتهم!

(٢) تسمى «الباراسيكولوجى» أحيانًا بعلم النفس المجاوز، على اعتبار أنه يدرس ظواهر «شاذة» أو غير عادية تجاوز علم النفس بمعناه التقليدى الذى لا يعترف بها بوضوح، ولا يرفضها صراحة أيضًا. ومنها إدراك موضوعات تفوق الحس المألوف: كالتخاطر، والاستشفاف، وتحريك الأشياء بغير سبب مادى... إلخ.

(٣) «التخاطر Telepathy..» ـ اتصال عقل بآخر بطريقة ما خارج نطاق التفسير المألوف، كأن ترد إلى ذهنك خاطرة من فلان الذى يعمل فى لندن وترد إلى ذهنه نفس الخاطرة فى وقت واحد. وهو بصفة عامة تأثير ذهن فى ذهن شخص آخر بطريقة ليس لها تعليل مفهوم.

(٤) «الاستشفاف .Clairvoyance»، قوة الكشف عن أشياء غائبة، وهى قوة خارقة يستطيع صاحبها أن يكشف عن أحداث وقعت، أو موجودة على مسافة بعيدة، أو معرفة أشياء وأحداث ليست ماثلة أمام الحواس.

(٥) القدرة على تحريك الأشياء بتأثير العقل وحده، أو بسلطة روحية، دون أن يكون لهذه الحركة أسباب مادية ظاهرة.

للميتافيزيقا فى سياقها التاريخى، فيقف وقفة طويلة بعض الشىء عند بعض المذاهب الميتافيزيقية من اليونان حتى الفكر المعاصر. وسوف يدرك القارئ فى الحال أن الميتافيزيقا كانت العمود الفقرى للفلسفة طوال التاريخ، وأن حذفها يعنى فى الحال هدم الفلسفة من جذورها. كما يعرض الكتاب كذلك لنماذج من المشكلات الميتافيزيقية مثل: مشكلة وجود الله، ومشكلة النفس... إلخ.

ولقد آثرنا أن نضيف إلى الكتاب ملحقًا يشتمل على ترجمة للكتب الخمسة الأولى من «ميتافيزيقا أرسطو» كنصوص للميتافيزيقا.

والواقع أن هناك لبسًا واضحًا فى فهم الهجمات العنيفة ضد الميتافيزيقا، يمكن إزالته إذا تدبرنا النقاط الآتية:

أولاً: إن هذه الهجمات لم تشمل الفلسفة المعاصرة بأسرها، وإنما انحصرت فى العالم الأنجلو سكسونى فحسب، فقد كانت هناك مناقشات ودراسات وبحوث ميتافيزيقية كثيرة فى أنحاء شتى من العالم، فقد كانت فلسفة برجسون، مثلاً، ميتافيزيقية من جذورها، ودفاعه عن الميتافيزيقا فى كتيب خاص معروف ومشهور. وقل مثل ذلك فى المذاهب الوجودية الفرنسية والألمانية على حد سواء مما أنتج مؤلفات ميتافيزيقية من الدرجة الأولى «الوجود والعدم»، و«نقد العقل الجدلى»، و«الوجود والزمان»، و«الوجود والمِلْك»، و«السر الأنطولوجى»، و«العقل والوجود»... إلخ.

ثانيًا: ما حدث فى القرن العشرين فى إنجلترا وأمريكا، على وجه الخصوص، كان رد فعل عنيفًا لميتافيزيقا هيجل التى سادت القرن التاسع عشر من ناحية، ثم الهيجلية الجديدة التى سيطرت على الفلسفة فى هذين البلدين بعد ذلك من ناحية أخرى، ثم بدأت هذه الموجة تنحسر فى نهاية هذا القرن لتحل محلها عودة جديدة لدراسة هيجل وترجمة نصوصه[1].

ثالثًا: لم يكن الطلاق بائنًا بين الميتافيزيقا والعلم، وإنما هى فترة خصومة سرعان ما ذاب الجليد بعدها وعادت العلاقات بينهما قوية ومتينة على نحو ما سنعرف فى الفصل الثالث من الباب الثانى عندما نتحدث عن «الميتافيزيقا والعلم».

رابعًا: ليس ثمة تعارض، فيما أعتقد، بين العلم والميتافيزيقا، فهما لا يبحثان

(١) طالع شيئًا من «الصحوة الهيجلية» المقدمة التى صدرنا بها سلسلة النصوص الهيجلية فى ترجمتنا لكتاب «أصول فلسفة الحق» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

فى مجال واحد. فإذا كان العلم يبحث فى موضوعات توجد فى عالم الزمان، أعني فى زمان معين ومكان محدد، فسوف يبقى هناك مجال آخر لموضوعات مختلفة تقع فى عالم اللازمان - أعنى عالم الأزل - كالله، والنفس، والخلود وغيرها.

وفضلاً عن ذلك فإن الميتافيزيقا تهتم أساسًا بالتفرقة بين الظاهر والحقيقة، ووضع المعايير المناسبة لهذه التفرقة، أضف إلى ذلك كله أن العلم نفسه يثير مشكلات ميتافيزيقية كثيرة على نحو ما سنتبين فيما بعد (راجع الفصل الأول من الباب الثانى).

وإنى لآمل أن يُلقى هذا الكتاب بصيصًا من الضوء على هذا الموضوع الغامض، وأن يكون معينًا للطالب والمثقف فى آن معًا، فى فهم شىء عن الميتافيزيقا.

.. والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد.

إمام عبدالفتاح إمام

الكتاب الأول

مناقشات تمهيدية...

الباب الأول

بداية الطريق...

الفصل الأول

مــا الميتــافيزيقــا...؟

أولاً: كلمة الميتافيزيقا Metaphysics:

للكلمات مثل الكائنات «سيرة حياة»، وقد تكون مسيرة حياة بعضها ممتازة فتؤدى دورها بتمكن واقتدار، غير أن بعضها الآخر قد لا يكون على هذا القدر من «الاستقامة» فتراه وقد تنكب الطريق أو حاد عنه، فيؤدى دورًا غير الدور المخصص له أو الذى كان من المفروض أن يقوم به، بل ربما برز فى هذا الدور الجديد أو فى هذه الحياة الجديدة على نحو كان يصعب أن يصل إليه لو سار كما رُسم له من قبل![1].

من هذه الكلمات التى سارت فى غير الطريق الذى رُسم لها فى البداية كلمة «الميتافيزيقا»[2]، التى تُطلق على كتاب أرسطو الرئيسى المسمى بهذا الاسم، مع أن المعلم الأول لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها واحد من فلاسفة اليونان، فهى لم تظهر فى العصر الهلينى، وإنما ظهرت فى العصر الهلينستى Hellenistic Age عندما قام أندرونيقوس الرودسى Andronicus of Rhodes (حوالى ٦٠ق.م) الرئيس الحادى عشر للمدرسة المشائية.. Peripateticism[3] فى روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية، وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أستاذه أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسمًا معينًا يستقر عليه، وقد

(١) راجع مقالنا «كلمات ضالة...» فى مجلة المنتدى، دبى مايو عام ١٩٩٦.

(٢) تكتب كلمة «الميتافيزيقا» فى العادة بصيغة الجمع Metaphysics والسبب أنها كانت فى الأصل تطلق على مجموعة بحوث (أو مقالات) أرسطية كُتبت باللغة اليونانية فى عدة كتب (أى فصول) ثم جُمعت فى كتاب واحد، فظن الناشر أنها مجموعة من الكتب فجعلها بصيغة الجمع، وقل مثل ذلك فى كتب أرسطو الأخرى علم الطبيعة Physics وعلم الأخلاق Ethics، وعلم السياسة Politics والاقتصاد Economics... إلخ.
راجع فى ذلك كتاب كولنجوود:
R.G. Collingwood : "An Essay on Metaphysics", Oxford, at The Calrendon Press, 1940, p.3

(٣) «المدرسة المشائية» لقب أطلق على المدرسة الأرسطية، والسبب أنه كان من عادة أرسطو أن يغشى ممشى فى المدرسة التى أنشأها فى ملعب رياضى يدعى «باللوقيون»، فيوافيه التلاميذ إليه، فيلقى عليهم دروسه وهو يمشى فى حديقة «اللوقيون» وهم يسيرون حوله. وقد ورد اللفظ فى كتب الفلاسفة المسلمين بهذا المعنى راجع «النجاة والإشارات والتنبيهات».

جاءت فى الترتيب بعد البحوث التى كتبها أرسطو فى الطبيعة (الفزيقا) فاحتار أندرونيقوس: ماذا يسميها؟ وأخيرًا أطلق عليها مؤقتًا اسم ميتا Meta أى ما بعد وفيزيقا Physics أى علم الطبيعة، أى أنها البحوث التى تلى كتب الطبيعة فى ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة «ميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» لا تحمل أية إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هى ما بعد طبيعة أرسطو فحسب[1]، وهكذا جاءت التسمية عَرَضًا أو مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفًا للموضوعات التى يدرسها هذا العلم، بمعنى أنها العلم الذى يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يعنى بدراسة الوجود بصفة عامة وملحقاتِهِ؛ أى المقولات التى تعبّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والعلاقات... إلخ، وهى كلها صفات كلية تصلح ملحقات أو مقولات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهى، وصفاته، والنفس والروح... إلخ. بل إن كلمة الميتافيزيقا لم تعد بعدئذ اسمًا لكتاب بل «لعِلْمٍ» بالمعنى الواسع الذى يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التى تدور حول موضوع معين. يقول «كولنجوود»: «الميتافيزيقا بالنسبة لنا اسم لعِلْمٍ، ولقد ظلت كذلك لعدة قرون، والسبب أنه قد وجد من الضرورى - طوال قرون عدة، وما زلنا نجد ذلك ضروريًا - أن نفكر بطريقة نسقية منظّمة فى الموضوعات التى كان يناقشها أرسطو فى مجموعة البحوث التى جُمعت تحت هذا الاسم...»[2]. ويمكن أن نقول: إن الميتافيزيقا أصبحت أيضًا اسمًا للعلم الذى يبحث عن الأسس أو الأفكار الأولى فى أى علم آخر. وسوف نعود فيما بعد لتحليل كتاب «أرسطو» المسمى «الميتافيزيقا».

كان أرسطو يطلق على مجموعة البحوث الميتافيزيقية اسم «الفلسفة الأولى» ويرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التى تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهى أشمل العلوم وأكثرها يقينًا وتجريدًا، فضلاً عن أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائى هو العلة الأولى أو المبدأ الأول، وهو أشرف الموضوعات وهو:

(١) هناك رأى يذهب إلى أن «أندرونيقوس» أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على الموضوعات التى يدرسها هذا العلم، بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة. لكن هذا الرأى ضعيف، وما زال الرأى الأول هو أكثر الآراء شيوعًا وقبولاً. وذلك لأن القول بأن الاسم يدل على موضوع البحث، يعتمد أساسًا على فهم العصور الوسطى لكتاب أرسطو. فقد قيل إن الموضوعات التى تناقشها الميتافيزيقا تأتى بعد موضوعات الطبيعة لأنها موضوعات تبتعد عن الحس، وعن الإدراك الحسي، ومن ثمَّ يصعب فهمها، ولهذا استخدموا تقابلاً شائعًا لأرسطو بين الموضوعات «الأفضل والأسبق فى معرفتنا لها»، وبين «الموضوعات الأفضل والأسبق فى ذاتها» لتفسير السبب الذى من أجله جاءت بحوث الفلسفة الأولى بعد كتب الطبيعة. قارن:
- Encyclopedia of Phiolosophy, Vol5 (art Metaphysics) P. 289.
(2) R. G. Collingwood: " An Essay on Metaphysics" Oxford, 1940, P.4.

الله. وسوف نعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل عندما نتحدث عن «الميتافيزيقا عند أرسطو».

ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصًا الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisias الذى عرَّف الميتافيزيقا - وربما كان أول مَنْ استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم - بأنها الفلسفة الأولى التى تبحث فى الوجود بما هو وجود، ولا تبحث فى أى موجود مُعَين بالذات أو فى جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم(١). وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل(٢).

ثانيًا: صعوبة تعريف الميتافيزيقا:

ومع ذلك كله فليس من السهل تعريف الميتافيزيقا، وبيان طبيعتها، وتحديد مجالها وموضوعاتها، وربما كان المصدر الرئيسى لهذه الصعوبة سببين:

الأول الفلاسفة أنفسهم، فالآراء هنا لا تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق، بل تذهب إلى حد موغل فى التطرف والتضارب، سواء فى القدح أو المدح، الهجاء أو الثناء، فبعض الفلاسفة يتحدث عن التفكير الميتافيزيقى بازدراء وبعضهم الآخر يرفعه إلى أعلى علّيين. وهكذا نجد فيلسوفًا مثل وليم جيمس W. James (١٨٤٢-١٩١٠) يذهب إلى أن: «الفيلسوف الميتافيزيقى أشبه بالأعمى، الذى يبحث فى حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها...»(٣)، وواضح من هذه العبارة المغالاة فى الازدراء، فالأعمى تتساوى أمامه الحجرة المظلمة أو المنيرة، وكذلك القطة السوداء أو البيضاء، التى هى فى النهاية لا وجود لها، لكن المقصود إبراز العبثية واللاجدوى من التفكير الميتافيزيقى بصفة عامة(٤).

(١) د. عبد الرحمن بدوى «موسوعة الفلسفة» الجزء الثانى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص (٤٩٤).

(٢) لاحظ أن كلمة «علم» هنا تطلق بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف كلمة «معرفة» ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، بمعنى معرفة. أو كما نقول فى حياتنا اليومية: «أنا لا علم لى بهذا الموضوع» أى لا أعرف عنه شيئًا. وهناك معنى ضيق لكلمة علم هى التى تستخدم عادة فى العلم التجريبى Science عندما نقول علم الكيمياء، وعلم الحياة.. إلخ، ونحن عادة نستخدم علم الميتافيزيقا، وعلم الجمال، وعلم الأخلاق... إلخ بالمعنى الأول لهذا اللفظ.

(٣) يذهب وليم جيمس إلى أن العبارة لأحد أصدقائه من علماء اللاهوت ذكرها فى حوار دار بينهما حول الفرق بين الفلسفة واللاهوت. وأن جيمس رد عليه قائلاً: «إن الفرق بين الفلسفة واللاهوت هو أن اللاهوت وجد القطة بالفعل!».

(٤) فى «موسوعة الدين والأخلاق» تعود صعوبة العثور على تعريف مقنع للميتافيزيقا إلى أنها تدرس بعد «العلوم الطبيعية» فلابد من تناولها، من هذه الزاوية - قارن:

- Encyclopedia of Religion & Ethics (art: Metaphysics).

والحق أن الهجوم على الميتافيزيقا قد بدأ قبل ذلك بزمن طويل وعلى وجه التحديد فى عصر التنوير - فى القرن الثامن عشر - حيث يقول الفيلسوف وعالم الرياضة الفرنسى «د.لمبرت.. D. Alembert» (١٧١٧-١٧٨٣): «ينبغى علينا، ألا نندهش عندما نجد أولئك الذين يطلق عليهم اسم الميتافيزيقيين قلما يحترم بعضهم بعضًا، وأنا لا أشك مطلقًا فى أن صفة «الميتافيزيقى» هذه قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم، مثلها مثل كلمة «السوفسطائى» التى كانت تعنى قديمًا الحكيم. ومع ذلك فقد أهينت هذه الكلمة عند اليونان على أيدى أولئك الذين كانوا يحملونها، فى حين كان الفلاسفة الحقيقيون قد رفضوها بالفعل»[١]. والواقع أن نظرة الازدراء لهذا المصطلح كانت سائدة فى القرن الثامن عشر على نحو لا يخطئه النظر، فقد هاجمها ڤولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) بقوله: «إذا رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا»! فضلاً عن أننا يمكن أن نجد عنده - فى معجمه الفلسفى - عددًا كبيرًا من كلمات التحقير والازدراء للميتافيزيقيين، والتهكم الخفى الذى ينتهى بمقارنة التجريدات الميتافيزيقية بالتجريدات الرياضية المستمدة من الواقع، والتى تتحقق فيه. كما نجد كوندياك E. Condillac (١٧١٥-١٧٨٠) يقارن بين الميتافيزيقا الصحيحة (وهى نظريته الخاصة عن أصل الأفكار ومبادئ المعرفة) وبين الميتافيزيقا السيئة لدى الفلاسفة السابقين عليه[٢]. وهكذا فعل الماركسيون عندما هاجموا الميتافيزيقا القديمة متابعين ما قاله هيجل عنها، فانتقد انجلز: «المنهج القديم فى البحث والتفكير الذى يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقى والذى كان يهتم أولاً بدراسة الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة..»[٣]. وكان هيجل قد هاجم الميتافيزيقا القديمة على نحو ما تصورها كريستيان فولف Christian Wolf (١٦٧٩-١٧٥٤) - ووصفها بأنها قطعية وجامدة، وأراد أن تحل محلها الميتافيزيقا الجديدة التى تتخذ من الجدل منهجًا لها[٤].

ومع ذلك فإننا نجد «كانط» فى نفس العصر ينفى عن نفسه تمامًا تهمة احتقار الميتافيزيقا، يقول فى رسالة إلى مندلسون M. Mendelsson (١٧٢٩-١٧٨٦): «إننى أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أننى مقتنع تمامًا بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى

(1) Andre Laland: " Vocabulaire Technique et Critique de la Phiolosphie" Presses Universitaire de Frace, Paris, 1951 (art : Metaphysique).
(2) Ibid.
(3) K. Marx & F. Engels: Selected Works Vol. 2 Foreing Language Publishers House Moscow, 1962.
(٤) «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦.

لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها»[1]. وهو يصفها أحيانًا بأنها مَلِكَة العلوم Regina Scientiarum وبأنها «طفلنا المدلل»، وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا. ويذهب آخرون إلى أن الميتافيزيقا أعظم وأهم جانب فى جميع أنشطة المعرفة البشرية، وأكثرها جوهرية[2]. ويصفها هيجل Hegel (١٧٧٠–١٨٣١) بأنها «قُدس الأقداس» فى معبد الفكر، يقول: «لقد تعاونت الفلسفة مع الحس المشترك الساذج، جنبًا إلى جنب فى هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهدًا غريبًا - هو: شعب متحضر بلا ميتافيزيقا! وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذى زُيِّنت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فَقَدَ قدس أقداسه!»[3]. ويقول ف. برادلى F. Bradley (١٨٤٦–١٩٢٤): «إن الدافع إلى الميتافيزيقا موجود فى قلب الطبيعة البشرية نفسها، متمثلاً فى تلك الرغبة العارمة فى فهم الواقع الحقيقى Reality فهمًا شاملاً..»[4] ويصف أ. شوبنهور.. A. Schopenhauer (١٧٨٨–١٨٦٠) الإنسان بأنه «حيوان ميتافيزيقى»!. ويلخص بعض الباحثين هذه الاختلافات الواسعة بين الفلاسفة فى فهمهم لطبيعة الميتافيزيقا عندما يعرفونها بقولهم: «إن الميتافيزيقا هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى يدعى أعظم الادعاءات، ويتعرض لأعظم الشكوك. إذ بينما تجاهر بأن هدفها الوصول إلى الحقائق العميقة عن كل شىء، يعتقد البعض أحيانًا أنها لا تتمخض إلا عن لغو غامض، أى عن لا شىء. وليس هذا الوضع المزدوج هو أقل سمات الميتافيزيقا التى تتطلب تفسيرًا...»[5].

سبق أن ذكرنا أن هناك سببين لصعوبة تعريف الميتافيزيقا، كان الأول هو اختلاف الفلاسفة فى نظرتهم إلى هذا العلم. أما السبب الثانى فهو بساطة المشكلة الميتافيزيقية، يقول الفيلسوف الأفلاطونى المعاصر ألفرد إدوارد تيلور A. E Taylor (١٨٦٩–١٩٤٥): إذا كان من الصعب، عادةً، أن تضع أمام القارئ المبتدئ فكرة تمهيدية عن طبيعة الدراسة التى هو مقبل عليها، فإن هذه الصعوبة تزداد، بصفة خاصة، فى حالة البحوث التى يُطلق عليها فى العادة اسم «الميتافيزيقا.. Metaphysics. ذلك لأن المسائل التى تعالجها هذه البحوث هى فى

(١) كتبت هذه الرسالة فى ١٨ إبريل عام ١٧٦٦ (نقلاً عن د. محمود رجب «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين» دار المعارف بمصر، عام ١٩٨٧. ص ١٣).

(2) Charles H. Whiteley : " An Introduction to Metaphysics" The Harverster press, 1977.
(3) G. W. Hegel : Science of Logic " Vol. I p. 34.
(4) F. H. Bradley : Appearance & Reality " Oxford, 1959, P. 3.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف د. زكى نجيب محمود (مادة: ميتافيزيقا).

الواقع من ذلك النوع البسيط المألوف بصفة عامة، غير أن بساطتها وعموميتها هذه هى نفسها التى تؤلف الصعوبة الرئيسية فى تعريفها...»[١].

والواقع أن كل إنسان يفكر لابد أن يجد نفسه بسهولة شديدة فى قلب الميتافيزيقا عندما يسأل نفسه ماذا أكون؟ مَنْ أنا؟ ولماذا أنا هنا؟ وكيف جئتُ إلى هذا الوجود؟ وما هو مستقبلى فيه؟... إلخ. إذ لابد أن تؤدى هذه الأسئلة إلى طرح المزيد من التساؤلات عن طبيعة الوجود الذى وجد نفسه فيه، عن خصائصه وسماته ولواحقه (أو ما نسميه بالصفات الكلية أو المقولات Categories) وعما يطرأ عليه من أعراض، عن التغير والثبات، والزمان والمكان، ووجود الذات والعالم معًا[٢]. فإذا كانت الميتافيزيقا تبدأ كبحث فى الوجود، فإنها سرعان ما تتحول إلى دراسة عن «طبيعة» هذا الوجود؛ أعنى خصائصه العامة، وكلما تقدم البحث وتركز الانتباه ظهر سؤال آخر هو «أى هذه الخصائص أكثر عمومية وكلية من غيرها؟» عندئذ تصبح الميتافيزيقا بحثًا فى الخصائص الكلية للوجود. وتظهر مصطلحات تخدم احتياجات البحث، لاسيما مصطلح «المقولة» التى هى الخاصية الكلية العامة لكل موجود، وهكذا تصبح الميتافيزيقا بحثًا فى الوجود ومقولاته[٣] وهى ليست موضوعات غريبة عنا؛ بل هى مألوفة لنا ونستخدمها في حياتنا اليومية بصفة دائمة، يقول هيجل: «هل ثمة شىء أكثر شيوعًا من تحديدات الفكر (أو المقولات) التى نستخدمها باستمرار، والتى تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره..؟»[٤]. فأنت تقول: «هذه السيارة الفخمة بيضاء» ولو أنك حللت هذه العبارة لوجدت أنك تستخدم مقولات: الوجود، والفردية، والكم، والكيف... وهكذا. فليس الوجود ولواحقه ـ أى المقولات ـ مسائل بعيدة عن حياتك اليومية، وكذلك ليست الميتافيزيقا التى تدرس هذه الموضوعات غريبة عنك تحلق فى سماء يصعب الوصول إليها، وإنما العكس تمامًا هو الصحيح فهى قريبة منك، وإنما تأتى صعوبتها وغرابتها من أن موضوعاتها مألوفة لنا تمامًا، والأمور التى نألفها على هذا النحو لا نلتفت إليها عادة؛ بل نعجب عندما نسمع أن هناك أناسًا عكفوا سنوات طويلة على دراستها![٥]. خذ، مثلاً، موضوع «الزمان»

(1) A. E. Taylor: elements of Metaphysics New. York, 1961, P. 2

(2) Archie J. Bahm : " Metaphysics: An Introduction" , World Books, U.S.A: 1986, P.3.

(3) Archie J. Bahm: " Metaphysics: An Introduction" , P. 7.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام «المنهج الجدلى عند هيجل»، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٥) ويقوم رسل فى كتابه «مشكلات الفلسفة» بتحليل «شىء عادى» نألفه جميعًا هو المنضدة لينتهى إلى أن «ما تظهر» عليه شىء يختلف عن «حقيقتها»! وهو موضوع سوف نعود إليه بعد قليل انظر كتابه:

- Bertrand Russell: " The Problems of Philosophy" , Oxford University Press1980, PP. 2-3.

تجد أنك لا تصادف أية صعوبة فى معرفة «الوقت» إذ يكفى أن تنظر إلى ساعتك، لكن لو سألك سائل: ما الزمان؟ ومن أين جاءت معرفتك له؟ لوجدت أن الأمر ليس سهلاً، بل ربما عجبت عندما تعرف أن عقولاً ممتازة ظلت تبحث فى موضوع الزمان ـ وكذلك المكان ـ لأكثر من ألفى عام من «زينون الأيلى» فى القرن الساس قبل الميلاد حتى «آينشتين» فى القرن العشرين!

من هذا كله نستطيع أن نتلمس الآن بعض الأسباب التى جعلت من الميتافيزيقا فرعًا من أفرع الدراسة صعبًا إلى حد ما، فهى علم صعب أولاً بسبب عمومية وبساطة مشكلاتها ذاتها، فإذا كان هناك اقتناع عام بأن كل علم إذا أراد أن يكون شيئًا أكثر من مجرد المناقشات اللفظية، فلابد أن يكون له موضوع محدد يدور حوله البحث، فليس من السهل علينا أن نقول: ما هو هذا الموضوع المحدد الذى تبحثه الميتافيزيقا على وجه الدقة، ولهذا فلابد لنا من التسليم بهذه الصعوبة. صحيح أن الميتافيزيقا كما سبق أن رأينا تبحث بمعنى ما، فى كل شىء، ومن ثمّ فمن الصواب أن نقول: إنك لا تستطيع أن تحدد فئات معينة من الأشياء وتقول عنها هذه هى الموضوعات التى تبحث فيها الميتافيزيقا وتدور حولها دراستها، لكن ينبغى ألا يفهم من ذلك أن الميتافيزيقا ما هى إلا اسم جديد يطلق على العلوم جميعًا، ذلك لأن كل ما نعنيه: هو أنها تؤثر فى جميع ضروب المعرفة وتتغلغل فى جميع العلوم الجزئية: والسبب أنها تفرق بين الظاهر والحقيقة. فالمشكلة العامة حول معنى هذه التفرقة ـ كذلك المبدأ الذى تستند إليه ـ لا يمكن دراستهما بواسطة أى علم من العلوم الجزئية، بل لابد أن يُشكلا موضوع بحث مستقل، ويمكن أن نوضح هذه النقطة بأن نقارن بين الميتافيزيقا وبين المنطق: فلئن كانت مبادئ الاستدلال وقواعد الوضوح، والفرق بين التفكير السليم والتفكير الفاسد... إلخ، واحدة فى جميع العلوم، إلا أنها لابد أن تكون هى نفسها موضوع بحث مستقل، والمنطق، مثل الميتافيزيقا يبحث فى كل شىء، لا بمعنى أنه قد أصبح اسمًا جديدًا لكل ضروب المعرفة، بل بمعنىً أنه على خلاف العلوم الجزئية يبحث المشكلة التى نواجهها فى كل عملية من عمليات التفكير.

بل إنّ جميع النتائج التى نصل إليها لابد أن تكون نتيجة لمجهود الفكر وحده بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أعنى نتيجة لتحليل عقلى جاف ودقيق للأفكار، وهكذا تقف الميتافيزيقا وحدها وسط العلوم أو قل: إنها تقف وحدها مع المنطق، حين تعتمد على قدرة الباحث على مواصلة التفكير الشاق المستمر، ولعل هذا هو السبب فى أن كثيرين ممن لديهم قدرات ممتازة على العمل فى حقل العلوم

التجريبية قد يعجزون عن السير في الدراسات الميتافيزيقية، وبالمثل فإن القدرة الميتافيزيقية الممتازة قد لا تمكن صاحبها من الحكم حكمًا سليمًا على نتائج العلوم الأخرى ومناهجها.

وهناك مصدران آخران للغموض، وإنْ كانا أقل من ذلك، ينتجان من عمومية المشكلة الميتافيزيقية لابد أن نذكرهما؛ لأنهما يشكلان عقبة كبرى أمام بعض الدارسين لعلم الميتافيزيقا: فنحن في دراسة الميتافيزيقا لا نستعين بالتخيل، ولا بالأشكال والرسوم البيانية ذات النفع الكبير في كثير من أفرع الرياضيات. وكذلك نحن بطبيعة المشكلة نفسها لا نستمد العون من التجربة الحسية، ذلك لأن التفكير الميتافيزيقي تفكير عقلي أو قبلي Apriori (أي قبل التجربة) بمعنى ما من المعاني، أعني أنه يعتمد على منهج العقل وحده، وقد يعتمد أحيانًا على الحدس Intuition أو نور العقل الطبيعي Natural Light. كما أن الميتافيزيقا تستخدم المنطق، كما تستخدم التفكير الرياضي على نحو بالغ الوضوح، فضلاً عن أنها تقوم بتوضيح تصورات ومفاهيم فلسفية تشكل أسس العلم، وتضع ذلك كله في نظرية نسقية (أو نسق استنباطي) ولا تقدمه على أنه مجموعة من الآراء العشوائية(1).

ثالثًا: موضوعات الميتافيزيقا:

على الرغم من أن الميتافيزيقا بدأت أنطولوجية.. Ontological في الفلسفة اليونانية، فعرَّفها أرسطو بأنها البحث في الوجود بما هو وجود.. Being as Being أو أنها علم الوجود ولواحقه، بمعنى أنها دراسة لطبيعة الوجود أو الخصائص العامة أو الكلية للوجود، فإن هذا المعنى، وإنْ استمر في العصور الوسطى، فإنه تغيّر في العصر الحديث وفي عصر التنوير، وفي الفلسفة المعاصرة. فقد امتد مجال الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة ليشمل مجال الإبستمولوجيا أيضًا.. Epistemology أعني نظرية المعرفة، فقد اهتمت هذه الفلسفة عند توماس هوبز.. Thomas Hobbes (١٥٨٨–١٦٧٩)، والأسقف باركلي.. Bishop Berkely (١٦٨٥–١٧٥٣)، وجون لوك.. J. Locke (١٦٣٢–١٧٠٤) وديكارت.. Desceartes (١٥٩٦–١٦٥٠)، وفي عصر التنوير عند ديفيد هيوم.. D. Hume (١٧١١–١٧٧٦) ثم بعد ذلك عند كانط.. I. Kant (١٧٢٤–١٨٠٤) ـ اهتمّ هؤلاء الفلاسفة جميعًا، بصفة أساسية، بمشكلة المعرفة. وطرحوا حولها العديد من الأسئلة: ما هي مصادر

(1) Mario Bunge: " Method, Model and Matler" D. Reidel Publishing Company, U.S.A. 1973, P. 145-146.

المعرفة؟ أهي الحواس أم العقل، أم الجمع بينهما، أم هي حاسة سادسة تسمى بالحدس Intuition أو «العيان المباشر»؟ وهل تستطيع قدراتنا وملكاتنا أن تعرف كل شيء؟ أم أن هناك أمورًا تجاوز هذه القدرات بحيث يستحيل علينا أن نعرفها..؟ وما هي طبيعة المعرفة البشرية، أعني ما النسيج الذى تتألف منه..؟ وما علاقة الذات البشرية العارفة، بالموضوع الخارجي الذى تعرفه؟ هل يمكن للأشياء أن توجد مستقلة عن ذات تعرفها بشرية أو إلهية..؟.. إلى آخر تلك الأسئلة التى تشكل ما نسميه الآن بمشكلة المعرفة، وذهب الفلاسفة المحدثون إلى أن دراسة هذه المشكلة مسألة جوهرية حتى لدراسة الوجود نفسه وفهمه فهمًا عميقًا وشاملاً، إذ إن علينا فيما يقول كانط أن نفحص ملكة المعرفة قبل أن نبحث في الوجود الحقيقي للأشياء، إذ «علينا أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، فننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بعملية المعرفة أم لا..»[1]. ويدلنا ذلك على وجود صلات قوية وارتباطات وثيقة بين «الأنطولوجيا» (الوجود)، والإبستمولوجيا (المعرفة) - ذلك لأن البحث فى الطبيعة الحقيقية للأشياء يستلزم البحث فى قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، ولما كانت قوى الإدراك البشرى سواء أكانت الحواس أم العقل، تتجه فى بداية الأمر إلى العالم الخارجي الذى تقتضى حياة الإنسان أن يلائم بينه وبين نفسه، فقد نشأ البحث فى الوجود (الأنطولوجيا)، قبل البحث فى المعرفة (الإبستمولوجيا) - وعندما فرغ الإنسان من تأمل الموجودات التى تزخر بها البيئة من حوله، أخذ يتأمل ذاته وقدراته وملكاته محاولاً الكشف عن أسرارها، وعلى هذا النحو كان ظهور مبحث الوجود سابقًا على مبحث المعرفة، لكنهما معًا مبحثان ميتافيزيقيان، ومن هنا فقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن الميتافيزيقا تشمل المبحثين معًا: نظرية الوجود ونظرية المعرفة فى آنٍ واحدٍ.

وإذا كانت الميتافيزيقا قد بدأت عند أرسطو دراسة للوجود ولواحقه كما سبق أن ذكرنا فكانت «أنطولوجية»، فلابد أن ننتبه إلى أمرين هامين فى الفلسفة المعاصرة:

الأول: أن هناك من الفلاسفة مَنْ يعتقد أنه يمكن قيام ميتافيزيقا بلا «أنطولوجيا» على نحو ما فعل الفيلسوف الإنجليزى المعاصر ر. كولنجوود.. R. Collingwood (١٨٨٩–١٩٤٣) الذى أراد أن يجعل من الميتافيزيقا دراسة

(١) قارن رفض هيجل لفكرة كانط واعتبارها خُلفًا محالاً Absurd كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ - فقرة رقم ٤١ (إضافة ١).

للافتراضات السابقة.. Presuppositions على اعتبار أن الإنسان عندما يعبّر عن فكره فى جملة معينة، فإنه يجد أن هناك عددًا كبيرًا من الأفكار تكون فى رأسه أكثر مما تعبّر عنه الجملة التى نطق بها. وهى أفكار يمكن أن يسبق بعضها بعضًا، وإن كانت الأسبقية هنا منطقية Logical Priority لا زمنية[1].

الثانى: هو أن مصطلح «الأنطولوجيا» أو الوجود قد تغير معناه فى الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الوجود بصفة عامة Being أو دراسة للخصائص الكلية للوجود أو المقولات التى هى لواحق للوجود على نحو ما كان عليه عند أرسطو، بل أصبحت كلمة الوجود الفعلى Existence، عند الفلسفة الوجودية التى اشتق اسمها منه ـ تعنى أساسًا الوجود العينى الفريد Unique لشخصية الموجود البشرى الفرد. فهم لا يهتمون بالوجود الخارجى ـ أى العالم ـ إلا من منظور إنسانى ـ أعنى منظور «الوجود ـ فى العالم» أى وجود الذات البشرية بين غيرها من الموجودات أولاً، وبين موجودات البيئة ثانيًا. ثم يعكفون على دراسة خصائص الذات البشرية التى هى الوجود العينى على الأصالة، كالطابع الهلامى الانبثاقى المتعالى الذى ينجذب نحو موجود آخر، وخاصية العُلو، والحرية، والتفرد، وارتباطه بذاته... إلى آخر هذه الخصائص التى سوف نعرض لها فيما بعد[2].

على هذا النحو يتسع مجال البحث الميتافيزيقى شيئًا فشيئًا كلما تطور تاريخ الوعى البشرى. ومن هنا أيضًا تنوعت الموضوعات التى تدرسها الميتافيزيقا. فقد ارتد الوعى البشرى إلى نفسه بعد أن اهتم بالوجود الخارجى وبدأ ينشغل بمشكلات إنسانية خالصة، منها مثلاً «مشكلة الحياة» نفسها، فتساءل الإنسان: لماذا أعيش؟ وما معنى الحياة؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش بكل ما فيها من ألم وعذاب ومعاناة؟ وما الفرق بين الحياة الخصبة، والحياة الخاوية التافهة؟ ولِمَ نقول: إن الحياة التى لا يتحقق فيها شيء، ولا يتم فيها إبداع أى شيء هى عمر يتبدد وزمن ضائع؟. قد يقال: إن الحياة «واقعة» ليس علينا سوى أن نتقبلها، فقد وجدنا أنفسنا أحياء على الرغم منا، أو كما قال الفيلسوف الفرنسى بسكال: «لقد أبحرت بنا السفينة، وليس فى وسعنا سوى أن نمضى!». وقد يقال: إن الحياة توتر مستمر بين «ما هو كائن»، و«ماينبغى أن يكون»، إذ الواقع أن الحياة لا تزيد عن كونها حزم من الإمكانات التى تفتقر إلى التحقق حتى تتحول إلى أفعال ووقائع. وقد يقال بعد ذلك كله: إن الإنسان العادى يشعر أن الحياة تمضى من تلقاء ذاتها،

(1) R. G. Collingwood: " An Essay on Metaphysics" , Oxford, at The Clarendon Press, 1969, P. 21.

(٢) قارن جون ماكورى: «الوجودية» ترجمة د. إمام، عبد الفتاح إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا ص ٩٥ وما بعدها.

وأنها تحمل فى داخلها مبررات وجودها، ولا فائدة من السؤال عن معناها بعد ذلك، لأنها واقعة، ليس علينا إلا أن نتقبلها، بدليل أننا لم نطلب الوجود ولم يسألنا أحد قبل أن نوجد هل نريد هذا الوجود أم لا؟ وإن كنا نريده، فمتى نريد أن توجد وفى أى عصر، وفى أية ثقافة، وفى أية لحظة تاريخية؟ وإنما وجدنا أنفسنا، وقد طرح بنا فى الوجود على الرغم منا، ودون أن يكون لإرادتنا أى دخل فى ذلك[1] وهو ما عبّر عنه شاعرنا عمر الخيام بقوله:

لبستُ ثوب العيش لم أُستشـــر

وحِــرتُ فيـــه بين شـتى الفِكَر

غير أن هذه نفسها وجهة نظر ميتافيزيقية انشغلت بها الفلسفة الوجودية المعاصرة، وعبَّر عنها واحد من فلاسفتها هو «كارل يسبرز.. Karl Jaspers» (١٨٨٣-١٩٦٩) فيما أطلق عليه اسم «المواقف الحدّية» التى تعتبر حدًّا لقدرات الإنسان لا يستطيع التغلب عليها، واعتبر اللحظة التاريخية التى يوجد فيها الإنسان الفرد موقفًا حدّيًا يخرج عن دائرة قدراته، كما عبَّر عنها غيره من فلاسفة الوجودية فيما أطلقوا عليه اسم وقائعية الوجود البشرى.. The Facticity of Existence قاصدين بها العامل المحدِّد فى الوجود البشرى؛ أى الوقائع المعطاة لى ولا أملك تغييرها: فلون جلدى، أو لون العينين، أو درجة الذكاء، أو المهارة فى هذا الفن دون غيره، أو قدراتى البدنية، وقواى الشخصية التى ولدت بها... إلخ. كل ذلك «وقائع» لا دخل للموجود البشرى أو الإنسان الفرد فى تحصيلها؛ وإنما هى أمور «معطاة» للموجود الذى لا يملك تغييرها. وكان الفيلسوف الفرنسى بليز بسكال B. Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢) قد عبَّر عن هذه النظرية الميتافيزيقية فى عبارة بسيطة وجميلة سبق أن ذكرناها منذ قليل وهى «لقد أبحرت بنا السفينة، وليس فى وسعنا سوى أن نمضى!» - أى أننا قد وجدنا على هذا النحو الذى لا دخل لنا فيه، وليس فى مقدورنا أن نفعل شيئًا سوى مواصلة الحياة». صحيح أن ثمة أشخاصًا ينتحرون، ولكن المنتحر يعرف قيمة الحياة، بل هو يعلق عليها من الأهمية أكثر مما تستحق: بدليل أنه على استعداد للتنازل عن الحياة نفسها، إذا لم تجئ كما يطلبها هو.. فالمنتحر لا يتخلى عن الحياة إلا لأنه يحب الحياة أكثر من اللازم.. إنه يفضل «الموت» «على حياة» لا تكون من الخصب والامتلاء بحيث تستحق أن تُعاش! فليس فى «الانتحار دليل على تفاهة الحياة» بل إن فيه اعترافًا

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (٧٤) وما بعدها ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. «سلسلة عالم المعرفة».

ضمنيًا بقيمة الحياة، وإلا لما أقدم المنتحر على التخلص من الحياة، لمجرد أنها لم تحقق له كل ما يهدف إليه «أسباب البقاء»[1].

ولقد عبَّر رائد الوجودية «سرن كيركجور.. S. Kierkegaard» (١٨١٣–١٨٥٥) عن هذه الفكرة الميتافيزيقية نفسها في عبارة أكثر تعقيدًا بقوله:

«أنا أغزُّ الوجود بإصبعي فلا تفوح منه سوى رائحة العدم. أين أنا..؟ ما هو هذا الشيء الذي أسميه بالعالم؟ وما الذي أغراني بهذا الشيء وتركني الآن هنا؟ كيف جئتُ إلى هذا العالم؟ لماذا لم أُستشر؟ لماذا لم أتصل اتصالاً مباشرًا بعاداته وتقاليده، بل قذف بي في قلبه كما لو كنتُ قد جيء بي من عند تاجر رقيق..؟»[2].

ويقول:

«استمع إلى صرخة المخاض عند الأم لحظة الميلاد، ثم انظر إلى حشرجة مَنْ يصارع الموت في لحظاته الأخيرة. ثم قل لنا بعد ذلك: أيمكن لوجود يبدأ على هذا النحو، وينتهي تلك النهاية أن يخصص لبهجة أو متعة..؟!

«لستُ أشك لحظة في أننا نحن الموجودات البشرية نمرّ على هاتين اللحظتين مرَّ الكرام.. فنقول عن صرخة الميلاد: إنها تهب الحياة لمخلوق جديد. وعندما يموت شخص نقول: إنه قد غلبه النعاس فهو ينام في هدوء وراحة.. وكل ما نقوله من منظورنا نحن ـ لا من منظور الفقيد ـ حتى لا نفقد شيئًا من متع الحياة»[3]. وكما كانت مشكلة الحياة إحدى المشكلات الرئيسية التي اهتمت بها الميتافيزيقا المعاصرة، لا سيما في الفلسفة الوجودية، فقد كانت «مشكلة الموت» كذلك من المشكلات التي اهتمت بها الميتافيزيقا.. وربما على نحو أكثر حدة لما يثيره الموت من مفارقات وتناقضات لا تقل عن التناقضات التي نصادفها في الخبرة، أعني المتناقضات التي نخبرها في حياتنا اليومية، والتي سنرى بعد قليل أنها تُعدّ مثيرًا أساسيًا للتفكير الميتافيزيقي على ما يقول «ألفرد تيلور.. A. E. Taylor».

أما أن الموت ينطوي على كثير من المفارقات والمتناقضات، فهذا واضح من مجرد النظرة العابرة إلى طبيعته:

١ـ فطبيعة الموت هي الكلية المطلقة فجميع البشر فانون ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [العنكبوت: ٥٧] لا محالة. ولهذا قيل: إن الموت يتبع مع الجميع سياسة ديمقراطية

(١) د. زكريا إبراهيم «مشكلة الحياة» العدد ٧ من مشكلات فلسفية مكتبة مصر بالفجالة ص (٢٧ ـ ٢٨).
(٢) راجع النص في نهاية كتابنا «سرن كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الأول حياته وأعماله، ص (٢٩٧) من طبعة دار التنوير بيروت ط ٢، عام ١٩٨٣.
(٣) المرجع السابق ص (٢٩٨).

تقوم على المساواة المطلقة إنْ صحَّ التعبير. فهو لا يعرف التمييز بين عباقرة وسوقة، أو بين علماء وجهال، أو بين شبان وشيوخ، أو أخيار وأشرار... إلخ. لكنه رغم هذا الطابع الكلى المطلق يحمل طابع الشخصية الجزئية المطلق أيضًا؛ وذلك لأن الموت فردى وشخصى وخاص، فكل واحد منا لابد أن يموت وحده، ولابد أن يموت هو نفسه ولا يمكن لأحد أن يموت نيابة عن غيره أو بدلاً منه.

٢- ومن الطبيعة المتناقضة للموت أيضًا أن يجمع بين «اليقين وعدم اليقين» فأنا أعرف بالضرورة أننى سأموت، لكنى لا أعرف مطلقًا متى سيكون ذلك، أو كما قال الفيلسوف الفرنسى بسكال: «إن كل ما أعرفه هو أنه لابد لى أن أموت عما قريب، ولكنى لا أجهل شيئًا قدر ما أجهل هذا الموت الذى ليس لى عليه يدان»!. فأنا على يقين من شىء واحد فحسب هو أنه: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] أما متى يجىء الأجل فعلمه عند الله.

٣- ومن طبيعة الموت أيضًا أنه «حدٌّ» أو «نهاية». غير أن هذه الطبيعة نفسها تلقى بنا، بالضرورة، إلى ما وراء هذا الحد، فقدر كبير من دراسة الموت طوال التاريخ كان يوجه فى الحقيقة لدراسة ما بعد الموت، وهذا هو السبب فى أن مشكلة الموت تحوّلت بعد ذلك إلى دراسة موضوع الخلود.. Immortality.

٤- ويرتبط الموت فى كثير من التفسيرات الدينية بالحرية فى الوقت الذى لا توجد فيه الحرية إلا إذا كانت هناك حياة ووجود، أعنى لا توجد الحرية إلا بعيدًا عن الموت. فمن أين جاء هذا الارتباط بينهما..؟ يقال فى الفلسفة المسيحية: إن الموت دخل إلى العالم بسبب خطيئة آدم التى أدت إلى طرده من عالم الخُلد، فأصبح لأول مرة قابلاً للفناء والموت. «من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس، إذْ أخطأ الجميع، فإنه حتى الناموس كانت الخطية فى العالم - على أن الخطية لا تحسب إنْ لم يكن ناموس»[1]. وما يقوله القديس بولس فى الواقع ليس إلا صدى لما يقوله سفر التكوين[2]. ولما كانت هذه الخطيئة الأولى تعبيرًا

(١) رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح الخامس عدد (١٢، ١٣).
(٢) اتين جلسون: «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص (١٧٣).

عن ممارسة الإنسان لحريته لأول مرة، فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية.

٥- ويرتبط الموت، أيضًا «بالخلق من العدم»، ومن هنا كانت الحياة بسبب أنها مخلوقة مرتبطة بالموت، وكان الوجود لأنه خُلق من العدم يحوى فى جوفه ذلك العدم الذى خرج منه، ومن ثم فكل وجود يميل بطبعه إلى الفناء، وكل حياة يكمن الموت فى جوفها. وموت الإنسان أو فناؤه لا يأتى من الخارج؛ بل من داخله، فخلاياه، كما أنها تحمل الحياة، فإنها تحمل الموت أيضًا، يقول هيجل: إننا أحيانًا نقول: إن الإنسان فانٍ، ونظن أن سبب فنائه يأتى من الظروف الخارجية، غير أن ذلك خطأ شائع، إذ لو صحّ ذلك لكان للإنسان خاصيتان منفصلتان: خاصية الحياة وخاصية الفناء، أما النظرة الصحيحة فهى تلك التى ترى أن الحياة بما هى كذلك تحمل فى طياتها جرثومة الموت، وأن المتناهى يناقض نفسه ويتضمن إلغاء ذاته...»[١].

٦- وترتبط مشكلة الموت من حيث إدراكها بالشخصية، مع أن الموت هو أساسًا قضاء على كل شخصية، فكلما كانت الشعوب أنضج وأقوى شخصية، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت. ومن هنا نجد أن الإنسان البدائى، والإنسان الساذج لا يمثل الموت عندهما مشكلة[٢].

وإذا كانت الفلسفة الوجودية قد اهتمت بمشكلة الموت، كما اهتمت بمشكلة الحياة، فقد انشغلت أيضًا بمشكلات ميتافيزيقية كثيرة منها مشكلة الحب، ومشكلة القلق، والفرق بينه وبين الخوف، فالأخير خوف من شىء محدد، فأنا أخاف الظلام، أو الحيوانات المفترسة، أو الأماكن المرتفعة... إلخ. أما القلق فهو خوف من «لا شىء» من «العدم»، أعنى أنه ليس خوفًا من شىء معيَّنٍ أو محدد. كما اهتمت أيضًا بمشكلة الحرية التى أصبحت مرادفة عندهم لوجود الإنسان. وكذلك اهتمت بالاختيار، والمسئولية، والالتزام، والاغتراب، والذنب أو الإثم، والضمير، وتحقيق الذات، والوجود مع الآخرين فى العالم، وكيف يكون وجودى أصيلاً ، ومتى يكون زائفًا. واهتمت أيضًا بالجسد والنزوع الجنسى ودلالته، والآخر... إلخ.

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، فقرة رقم (٨١) (إضافة). وأيضًا «المنهج الجدلى عند هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١٤٠.

(٢) راجع فى ذلك كله المقدمة التى كتبناها للترجمة العربية لكتاب «جاك شورون» «الموت فى الفكر الغربى» ترجمة كامل يوسف حسين - سلسلة عالم المعرفة عدد (٧٦) إبريل عام ١٩٨٤.

وهكذا نجد أن موضوعات الميتافيزيقا ومشكلاتها لم تقف جامدة طوال تاريخها، بل كانت تتغير، وتظهر مشكلات جديدة وفقًا لكل عصر، وذلك بالطبع - بالإضافة إلى أن الميتافيزيقا اهتمت طوال تاريخها بمشكلات خاصة مثل: مشكلة النفس وعلاقتها بالبدن، وكذلك مشكلة وجود الله، والأدلة المختلفة على وجوده، ومشكلة الزمان والمكان، والجوهر، والمادة، والسببية، والكليات والجزئيات، والتغير، والهوية الشخصية... إلخ[1].

(١) راجع في ذلك كتاب آرشي بام:

Archie J. Bahm : " Metaphysics: An Introdiction" , World Bllks, U.S.A.1984.

وأيضًا كتاب وليم كارتر:

W. Carter-" The Elements of Metaphysics" , Temple University Press, Philadeophia, 1990.

وكتاب سميث «ميتافيزيقا الحب»:

A. J. Smith: The Metaphysics of Love, Cambridge University Press, 1985.

الفصل الثانى

التقسيم التقليدى للميتافيزيقا

على الرغم من أن بداية الميتافيزيقا كانت مع المراحل الأولى للتفكير الفلسفى، فإن محاولة تقسيمها وبيان مباحثها لم تظهر إلا متأخرة. وربما كان كريستيان فولف Christian Wolff (١٦٧٩–١٧٥٤)، وهو من كبار فلاسفة التنوير فى ألمانيا، هو الذى اهتم بتقسيم الميتافيزيقا ذلك التقسيم الذى يجعلها أربعة أقسام على النحو التالى[1].

(١) القسم الأول: هو الأنطولوجيا أو نظرية الوجود.. Ontology.

(٢) القسم الثانى: هو الكسمولوجيا أو الكونيات.. Cosmology.

(٣) القسم الثالث: هو السيكولوجيا أو علم النفس العقلى.. Rational Psychology.

(٤) القسم الرابع: هو اللاهوت الطبيعى.. Natural Theology.

ويجدر بنا أن نعرض كلمة موجزة عن كل قسم من هذه الأقسام قبل أن ننتقل إلى دراسة طبيعة الميتافيزيقا فى الباب الثانى.

(١) القسم الأول: الأنطولوجيا Ontology أو نظرية الوجود أو علم الوجود:

ولقد سبق أن رأينا أن الميتافيزيقا كانت عند أرسطو دراسة للوجود بما هو وجود.. Being as Being أو نظرية للخصائص المجردة للوجود بما هو كذلك، ولقد ظلت الأنطولوجيا قسمًا رئيسيًا من أقسام الميتافيزيقا لاسيما طوال العصور الوسطى؛ مسيحية وإسلامية على السواء، ثم تحولت فى العصور الحديثة إلى دراسة الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، كما رأينا، عند ديكارت وكانط وغيرهما. والحق أن هناك ارتباطًا ضروريًا بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، ذلك لأن دراسة الخصائص العامة للوجود تعنى أيضًا معرفتنا بهذه الخصائص، فأنا أعرف كذا وكذا من الكيفيات عن الوجود، ومن هنا اتحدت المعرفة والوجود اتحادًا ضروريًا فى مذهب هيجل، وأصبحت كل مقولة أنطولوجية تمثل خاصية للوجود ودرجة من درجات المعرفة فى الوقت نفسه.

(١) هذا التقسيم ذكره هيجل فى «موسوعة العلوم الفلسفية» وقد لخصناه عنها، قارن ترجمتنا لكتاب هيجل الذى أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة، فقرة ٣٣ وما بعدها.

ولا شك أن الفلسفة الوجودية المعاصرة قد أضافت الكثير من المعانى الجديدة عن كلمة الوجود، فهيدجر.. M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) يستخدم مصطلح الوجود المتعين Dasein ليشير به إلى ذلك اللون من الوجود الذى يتمثل فى الإنسان، فهو عنده مصطلح أنطولوجى يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده. كما أن سارتر. J. P. Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) يستخدم مصطلحين للوجود هما «الوجود فى ذاته... L'Etre en soi و«الوجود لأجل ذاته L'etre pour soi» أما الأول فهو يشير إلى الموجودات المادية الصماء المغلقة على نفسها، والتى لا تتطور وتظل هى هى باستمرار، أما «الوجود لأجل ذاته» فهو الوجود البشرى - وجود الإنسان الفرد Existence - الذى يظهر فى الوجود Exists أو ينبثق Emerges، بأن «يفصل نفسه» عما هو فى ذاته ensoi، ومن ثم يكون حرًا فى اختيار ماهيته؛ لأن وجوده هو حريته[1]؛ ولهذا كان الوجود فى حالة الإنسان أسبق من الماهية التى يصنعها بأفعاله الحرة على عكس الوجود فى ذاته الذى تتفق فيه الماهية مع الوجود.

وفضلاً عن ذلك فقد شعَّبت الفلسفة الوجودية كلمة «الوجود» الذى اشتقت اسمها منه إلى أنواع، وإنْ كانت كلها تدور حول الوجود البشرى، من ذلك مثلاً الوجود فى العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخر، والوجود الواقعى.. Facticity أى الجانب المعطى فى الوجود الإنسانى... إلخ.

(٢) القسم الثانى: السيكلوجيا العقلية Rational Psychology:

وهو قسم يهتم أساسًا بدراسة النفس البشرية: هل هى بسيطة أم مركبة؟ وهل هى نفس واحدة أم هناك عدة أنفس؟ وما العلاقة بين هذه الأنفس إن وجدت؟ وما الفرق بين النفس Soul والروح Spirit؟ وما هى علاقة النفس بالبدن؟ هل هما جوهران منفصلان لا يمتزجان كما ذهب ديكارت وغيره من الفلاسفة؟ وفى هذه الحالة كيف يؤثر كل منهما فى الآخر؟ كيف تتحول الجوانب النفسية كالحب والخوف والكراهية... إلخ، إلى أمور مادية كسرعة دقات القلب، أو جريان الدم، أو إصفرار الوجه، أو رعشة الجسم... إلخ.

وقبل ذلك كله هل تفنى النفس بفناء البدن؟ أم أنها تبقى بعده وتذهب إلى مكان آخر؟ أعنى أنها تظل خالدة حتى إذا ما هلك الجسد، ولو صحَّ ذلك فما هى الأدلة على خلود النفس Immortality of soul؟ وهل تُثاب النفس وتعاقب؟ وكيف؟

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (٩٢) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢.

ويرتبط بموضوع «النفس» موضوع آخر أجهد الفلاسفة أنفسهم فى دراسته، وهو موضوع «حرية الإرادة» الذى ظهر فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مرَّ بها التطور الفلسفى، فكان الموضوع فى صورته الأولى مشكلة لاهوتية هى: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شىء عالم بكل شىء من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقيًا من ناحية أخرى؟ فالله قادر على كل شىء، وقد قَدَر لكل شىء قدره وحدَّد مساره، ثم هو من ناحية أخرى يحاسب الإنسان فيثاب ويعاقب على أعماله المقدَّرة سلفًا، وتلك مشكلة الجبر والاختيار التى ظهرت فى جميع الفلسفات الدينية إسلامية ومسيحية، واهتم بها الفلاسفة اهتمامًا كبيرًا فقدَّموا لها الكثير من الحلول والنظريات.

ثم تحولت المشكلة فى المرحلة الثانية من التطور الفكرى إلى مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة وهى: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله..؟ وأصبحت فى العصور الحديثة بعد أن سلَّم العلم بنظرية التطور أكثر دقة وأكثر عمقًا - أصبحت مشكلة الحياة نفسها، فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيًا والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدثٌ جديد فى مجرى التطور[1]؟!

(٣) القسم الثالث: الكسمولوجيا Cosmology أو الكونيات:

والموضوعات التى يشملها هذا القسم هى العالم وظهور الكون والبنية التى يتألف منها، ثم ما هى طبيعة المكان.. Space وما طبيعة الزمان Time؟ وكيف ظهرت البدايات الأولى للحياة على ظهر الأرض، وما الحياة؟ أهى جوهر Substance إذا دخل الكائن أصبح كائنًا حيًا، وإذا خرج منه فَقَد حياته؟ أم أنها مجرد مجموعة من الوظائف: كالتغذية والتنفس والإخراج والتمثل والرد على البيئة... إلخ، فإن وجدت فى جسم ما كان حيًا وإن فقدها كان ميتًا...؟ ثم ما أصل الحياة؟ هل كانت بداية الحياة تلقائية؟ أم أنها انتقلت إلينا من كوكب آخر؟ ثم ما المقصود بالخلق الخاص والخلق العام؟

ويرى هيجل أن الكسمولوجيا تدرس كذلك ما فى العالم من عَرَضية Contingency، وتدرس كذلك الضرورة Necessity والأزل Eternity والتحديد فى

(١) د. زكى نجيب محمود «الجبر الذاتى» من التصدير. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. ملحق بكتابنا «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود» أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٠ ص٢٦٧.

الزمان والمكان وقوانين التغير فى العالم وأصل الشر[١]. كما تُعنى الكسمولوجيا أيضًا بدراسة مشكلة الغائية Teleology: هل هناك غاية أو هدف فى الكون ككل وفى كل ظاهرة من ظواهره كما يقول أصحاب مذهب الغائية، أم أن الكون بما فيه من ظواهر يسير بلا هدف ولا غاية كما يقول الطبيعيون...؟ وهل يمكن التوفيق بين النظرة الغائية الدينية، والنظرة العلمية الرافضة لكل غاية بحيث يستطيع الإنسان المعاصر قبول النظريتين معًا كما يقول ولتر ستيس[٢]؟

(٤) القسم الرابع: اللاهوت العقلى أو الطبيعى Rational, or, Natural, Theology:

وهو يناقش موضوع الألوهية Deity والأدلة على وجود الله وصفاته... إلخ[٣]. وتنقسم المذاهب اللاهوتية الميتافيزيقية ثلاثة أقسام على النحو التالى:

أولاً: مذهب التأليه أو المؤلهة Theism وهو مذهب الذين يؤمنون بوجود إله؛ فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد.. Monotheism، وإن قالوا بوجود أكثر من إله كانوا من أصحاب الشرك أو التعدد Polytheism حتى وإن كانوا من أصحاب مذهب الثنائية Dualism أى القول بإلهين كما هى الحال فى الزرادشتية التى قالت بوجود إله للنور وإله للظلمة، أو إله للخير وإله للشر. وإن قالوا إنَّ الله والعالم حقيقة واحدة كانوا من أتباع مذهب وحدة الوجود Pantheism أو شمول الألوهية أو مذهب الحلول أو التجسيد Incarnation الذى يذهب إلى أن الله حالٌ فى العالم أو تجسد فيه بطريقة أو بأخرى. ويمكن أن نقول: إنَّ فلاسفة الإسلام والمسيحية كانوا، بصفة عامة، من أصحاب مذهب التوحيد. أما فلاسفة اليونان فقد كانوا من أتباع التعدد، فى حين كان أسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود.

ثانيًا: مذهب الطبيعيين الإلهيين.. Deism[٤]: وهم الذين يؤمنون بوجود إله،

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» مكتبة مدبولى بالقاهرة فقرة رقم ٣٥.

(٢) ولتر ستيس «الدين.. والعقل الحديث» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٨.

(٣) تسمى أحيانًا بالثيولوجيا Theology أو ثيولوجيا أرسطو. ودعاها فلاسفة الإسلام «بالإلهيات» أو «علم الربوبية» أو العلم الإلهى.

(٤) رغم أن هذا المذهب قديم فقد كان أول من حدَّد خصائصه فى العصر الحديث هربرت أوف تشربرى Herbart of cherbury (١٥٨٢ ـ ١٦٤٨) فى دراسة ميتافيزيقية عن «الحقيقة من حيث إنها متميزة عن الوحى». والمفكر الأيرلندى جون تولاند John Tloand (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢) فى كتابه «مسيحية بلا أسرار». وانطونى كولنز A. Collins (١٦٧٦ ـ ١٧٢٩) فى كتابه «مقال فى حرية الفكر» و«المسيحية كديانة للطبيعة». وتلميذه توماس وولستون Thomas Woolston (١٦٧٠ ـ ١٧٣٣) فى كتاب «إحياء دفاع قديم عن الديانة المسيحية ضد الكفار» وغيرهم كثيرون فى إنجلترا وفرنسا.

لكنهم ينكرون الوحى والرسل والكتب المقدسة على أساس أن العقل وحده بنوره الطبيعى، قادر على معرفة الله، ومن أصحاب هذا المذهب ڤولتير Voltaire وروسو Rousseau فى فرنسا ولوك ونيوتن فى إنجلترا.

ثالثًا: مذهب الإلحاد Atheism: وأصحابه ينكرون الألوهية فى كل صورها، وكان الغزالى يسميهم بالدهريين أو الزنادقة، ويمكن أن نسوق ماركس، ونيتشه، وهيدجر وسارتر كأمثلة لهذا المذهب. أما الامتناع عن الحكم، أى تعليق الرأى إيجابًا أو سلبًا، فهؤلاء هم أصحاب مذهب اللاأدرية Agnosticism أى الذين يرفضون القول بأن الله موجود أو غير موجود ويكتفون بقولهم: «إننا لا ندرى». ومن أشهر المنكرين اللاأدريين فى القرن التاسع عشر عالم البيولوجيا المعروف توماس هنرى هكسلى T. H. Huxley (١٨٢٥–١٨٩٥) ومن أشهرهم فى الفلسفة المعاصرة برتراند رسل B. Russell (١٨٧٢–١٩٧٠).

وهناك مَنْ يجعل دراسة «مشكلة الشر» من بين ما يدرسه اللاهوت العقلى، لا الكسمولوجيا كما فعل هيجل على اعتبار أن المشكلة ترتبط أساسًا بوجود إله. وهى عندئذ تتحول إلى مشكلة التوفيق بين وجود إله خيِّر قادر على كل شىء ومشكلة وجود الشر المنتشر فى العالم، وكذلك الألم والمعاناة عند الإنسان. فهل الشر موجود فى العالم بإرادة الله الخيِّر؟ أم أنه لا يعلمه؟ أم أنه يعلمه ولا يستطيع أن يزيله؟ وقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى نفى الشر فى الطبيعة أو ما يسمى بالشر الفيزيقى، لكى يقتصر على ما يُعرف باسم الشر الأخلاقى أعنى الإنسانى كما قاموا برده إلى إرادة الإنسان الحرة(١).

ومن الباحثين أيضًا مَنْ يضيف إلى هذا القسم الرابع مشكلة التجربة الدينية Religious Experience.. أو الخبرة الدينية، أو الحس الدينى بوجه عام، وهل هذه التجربة حقيقية، أم أنها وهم يقع فيه الإنسان؟ هل يوجد لدى الإنسان حقًا شعور غامض يدفعه إلى البحث عن إله، أو يجعله يشعر أنه فى «حضرته»، وأن يعتمد عليه؟ أهو شعور بالضعف والنقص، أم أنه شعور بالخوف كما ذهب بعض المفكرين معللين نشأة الدين كلها بأن مصدرها الخوف؟ فقد خاف الإنسان البدائى من ظواهر الطبيعة فعبدها وتقرَّب إليها، وقدَّم لها القرابين - واستمرَّ

(١) تسمى مشكلة الثيوديسية Theodicea وهى مؤلفة من مقطعين يونانيين هما Theos أى إله وDike أى عدالة. وخلاصتها كيف يتفق وجود الشر مع عدالة الله؟ أو كيف يمكن التوفيق بين وجود الشر فى العالم، ووجود العناية الإلهية؟ وهى مشكلة أرّقت الفيلسوف الألمانى ليبنتز «Leibnitz» (١٦٤٦ - ١٧١٦).

عنصر الخوف أساسيًا حتى فى الديانات السماوية التى ركّزت على إخافة الإنسان من نار جهنم وعذابها المقيم[1].

ويعالج هذا القسم أيضًا صفات الله التى تنقسم إلى طائفتين؛ الأولى صفات الذات، والثانية صفات الفعل. الأولى تشمل صفات مثل البساطة المطلقة، واللاتناهى، والثبات وعدم التغير، والوحدانية والأزل (أى انعدام البداية)، والأبدية (أى انعدام النهاية) أو السرمدية، أى البقاء أزلاً أبدًا، وصفات الموجود الكامل، أى أنه «الحق بالذات»، و«الخير بالذات»، و«الجمال بالذات». أما الطائفة الثانية فتشمل صفات خاصة بتدبير العالم والعناية بالإنسان مثل العلم، والإرادة، والمحبة، والحرية، والقدرة... إلخ.

ثم يدرس أيضًا المشكلة المترتبة على هذه الصفات، والتى تسمى عادة «إشكال الصفات» وهل هى عَيْن الذات أم مختلفة عنها؟ أعنى هل الصفات الإلهية المتحققة فى الذات الإلهية، وتمثل كمالات الله، هى عَيْن الذات؟ أى ماهيته؟ وهل هناك تمايز أو تفاوت بينها؟ هل هناك ترتيب لهذه الصفات: بحيث تكون صفة «القيوم» مثلاً هى الصفة الرئيسية، من حيث إنه الموجود بذاته، وهى خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها كائن آخر، أم أن الصفة الرئيسية هى «العقلانية» ثم تأتى الإرادة تابعة لها؟ أم أن أفضل الصفات التى يمكن تصورها هى صفات السلب لا الإيجاب، والنفى لا الإثبات، أى ليس كذا وليس كذا لأنه: «ليس كمثله شىء»...؟

* * *

ذلك هو ما يسمى بالتقسيم التقليدى للميتافيزيقا، وقد هاجمه كانط بعنف فى كتابه «نقد العقل الخالص» ووصفه بأنه تقسيم يعبّر عن ميتافيزيقا دجماطيقية أو قطعية تُسلّم بموضوعاتها قبل أن تسأل نفسها هل فى استطاعتها أن تدرسها أم لا؟ وهل ملكات العقل البشرى قادرة على معرفتها أم أن هذه الملكات لا تستطيع أن تدرك إلا الظاهر وحده فحسب؟ ثم جاء هيجل ليبارك الهجوم الكانطى ويقول: «إن وضع مصطلحات الميتافيزيقا القديمة موضع البحث كان خطوة على جانب كبير من الأهمية»[2]... والتغاضى عما قاله كانط لن

(١) سوف ندرس المعبودات التى عبدها الإنسان فى رحلته الطويلة إلى الله عندما نتحدث عن «مشكلة وجود الله» فى نهاية الكتاب.

(٢) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، فقرة رقم ٤١ (إضافة). مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٦٦.

يتمَّ إلا بالتقهقر إلى الوراء، أما التقدم إلى الأمام فلن يكون إلا بهداية نور النقد الكانطى، ثم وضع ميتافيزيقا جديدة خاصة به تضم مقولات المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ورتبها فى سلسلة واحدة متصلة الحلقات كل منها تُسلم إلى الأخرى بضرورة عقلية واضحة. والحق أنه عرض لجميع تصورات الميتافيزيقا القديمة، لكنه أدخلها فى مذهبه بطريقة جدلية خاصة.

الباب الثانى

طبيعة الميتافيزيقا

الفصل الأول

«المشـــكلة الميتافيـــزيقيـــة»

كيف تنشأ المشكلة الميتافيزيقية؟ أهى مشكلة خاصة لا تظهر إلا أمام الفيلسوف المحترف، أم أنه يمكن لى ولك، ولأى إنسان آخر، أن يلتقى بها ويقف أمامها متحيرًا محاولاً البحث عن تفسير، وهى بذلك تكون مشكلة تصادف العقل البشرى أيًا كان؟

يذهب الفيلسوف الأفلاطونى المعاصر «ألفرد إدوارد تيلور A. E. Taylor (١٨٦٩–١٩٤٥) إلى أن المشكلة الميتافيزيقية تظهر أساسًا لوجود تناقض فى خبرتنا المألوفة. فقد علمتنا تجارب الحياة اليومية أن نفرق بين ما يوجد فى الحقيقة، وبين ما يظهر أنه موجود حقيقى، وليس هناك تقابل فى لغات الأمم المتحضرة وآدابها أكثر شيوعًا من التقابل بين الظاهر والحقيقة Appearance and Reality، فنحن نلتقى بمثل هذا التقابل فى نشاط الإنسان، وأخلاقه وأهدافه، وكذلك فى دراستنا لظواهر الطبيعة على حد سواء.

أولاً: تناقض فى الخبرة:

(أ) فى الحياة اليومية:

لاشك أننا نلتقى بكثير من ألوان التناقض فى سلوك الإنسان الذى يجعلنا نتأمل نشاطه لنميّز فيه بين الظاهر والحقيقة، فالرجل المتدين الذى يصلى ويصوم لكنه يكذب، ويغش، ويسرق، ويخون... إلخ، يجعلنا نتساءل عما هو عليه فى الحقيقة أهو إنسان متدين أم أنه أبعد ما يكون عن الدين؟[1]. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾ [البقرة: ٢٠٤].

ولك أن تقول الشىء نفسه فى السلوك الأخلاقى عند بعض الناس، فهذا الشخص يظهر لك الصداقة، والإخلاص، والوفاء، لكنه فى حقيقته أبعد ما يكون عن صداقتك، لأنه لا يتورع عن ارتكاب الموبقات فى حقك وحق غيرك، مما يعبر

(١) لاحظ المثل الشعبى الذى يعبر عن هذا السلوك تمامًا والذى يقول: «يصلى الفرض، وينقب الأرض»! فهو يُصلى من ناحية ويسرق من ناحية أخرى، فالمثل يبرز التناقض بوضوح صارخ!

عن انفصام الشخصية السائدة بيننا[١]. وهذا السلوك المتناقض واضح أيضًا فى مجال السياسة لاسيما فى بلادنا؛ حيث نجد النفاق سلوكًا مميزًا للفرد وللجماعة أيضًا...[٢]. وليس المواطن العادى، ولا المثقف، ولا المتدين - هو وحده الذى يقع فى تناقضات لا حصر لها دون أن يعى ذلك، بل الحاكم أيضًا، فالصفات الكثيرة التى يصف بها الحاكم نفسه أو طريقته فى الحكم مثل: «كبير العائلة»، و«البطش القانونى»، و«الديمقراطية ذات الأنياب».. وغيرها هى تعبيرات متناقضة لا تحتاج إلى ذكاء للكشف عما تنطوى عليه من تناقض[٣].

والأب الذى يربى أولاده على قيمٍ يأتى هو بعكسها، فلا يقول الصدق الذى يطلبه منهم، والأستاذ المعلّم الذى يعلم طلابه شيئًا لا يلتزم هو نفسه به، فلا هو أمين فى شرحه، ولا فى معلوماته، ولا فى درجاته. والعالم الذى يود لو شاع المنهج العلمى فى التفكير بين الناس، لكنه هو نفسه يؤمن بكثير من الخرافات، ويفكر بطريقة لا يرضاها لغيره: كأن يضع، مثلاً، «خرزة» زرقاء على سيارته الجديدة[٤]. وآلاف الأمثلة التى تجدها حولك كل يوم وفى جميع المجالات: مجال التدين، أو الأخلاق، أو التعليم، أو السياسة، أو الثقافة.. إلخ.

وهكذا ترانا نقابل باستمرار بين «الظاهر والحقيقة» سواء فى سلوك الناس: مثلاً بين مظهر الصداقة عند الشخص المنافق الذى يبحث عن مصلحته الخاصة وعدم اهتمامه بمصالحنا، أو فى ظواهر الطبيعة من حولنا مثلاً بين المظهر السكونى للأرض وحركتها الحقيقية، وبين التشابه الظاهر لكتلة من المادة واختلاف عناصرها الكيميائية، وحركتها الحقيقية. وبين ظل الشجرة والشجرة نفسها، وبين السراب الذى نحسبه ماء وبركة الماء الحقيقية التى تعترض طريقنا... إلخ. وفى جميع هذه الحالات يكون الدافع إلى هذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة واحدًا دائمًا، وهو ضرورة الهروب من الاعتراف بالتناقض فى خبرتنا وتجاربنا اليومية؛ لأن العقل يأبى التسليم بالتناقض[٥]. فلو افترضنا أن

(١) راجع مقالنا «كلكم يبكى فمنْ سرق المصحف» فى كتابنا «أفكار.. ومواقف» مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ ص (١٧) وما بعدها.

(٢) راجع ذلك بالتفصيل فى كتابنا «الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى». الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولى بالقاهرة،عام ١٩٩٧، ص (١٦) وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ص (٣٨٥).

(٤) قارن «حديث خرافة» فى كتابنا: «أفكار... ومواقف السالف الذكر ص ٢٦ وما بعدها. وكذلك مقال «عين الحسود» ص (٣١) وما بعدها.

(٥) لا ينبغى الاحتجاج هنا بأن هيجل وهو من أعظم الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى قَبِلَ التناقض، فذلك خطأ شائع، والصحيح أنه جعل من التناقض دافعًا للحركة والتغير، فهو «محرك» يجعل الأشياء تنتقل من حال إلى حال لكى لا تبقى فى التناقض الذى يرفضه العقل ويأباه. تمامًا كأن أقول لك إن «القلق» حافز للعمل وينبغى أن يكون كذلك، لكن ليس معنى ذلك أن تبقى فى حالة من القلق الدائم!!

إدراكاتنا الحسية امتنعت عن التضارب بعضها مع بعض، لكنا على استعداد للتسليم بها جميعًا، ولصنفنَّاها كلها بأنها حقيقية وصادقة، ولامتنعنا نحن بدورنا عن إثارة الأسئلة حول صدقها أو كذبها النسبى. ولو أن جميع إدراكاتنا الحسية من ناحية أخرى، كانت من هذا النوع لما كان ثمة حاجة إلى تصحيح انطباعاتنا الأولى المباشرة بتفكير تال عن طبيعة أنفسنا، وعن طبيعة العالم، ولأصبحت كلمة الخطأ بلا معنى بالنسبة لنا. لكن عندما يكون هناك إدراكان حسيان مباشران تؤكد حواسنا صحة كل منهما من حيث الظاهر، ويتضارب الواحد منهما مع الآخر، دون أن نستطيع اعتبارهما معًا صادقين (لأننا لو اعتبرناهما معًا صادقين، فإننا بذلك نحطم قانونًا أساسيًا من قوانين الفكر البشرى هو قانون عدم التناقض Non - Contradiction) ودون أن نتخلى تمامًا عن التوفيق بين مجرى حياتنا وتجاربنا المألوفة، وبين حاجة العقل إلى التفكير المتسق المنتظم ـ فإننا سوف يكون علينا أن نقيم تفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearance & Reality[1]. وليست فكرة التفرقة بين الظاهر والحقيقة جديدة فى عالم الفلسفة؛ إذ فى استطاعتنا أن نقول إنها لازمت الفلسفة اليونانية منذ نشأتها الأولى على يد المدرسة الأيونية، ثم سارت معها طوال تاريخها الطويل، ولقد عبَّر أرسطو عن هذه الفكرة فى كتابه الميتافيزيقا فى «مقالة الألفا الكبرى»[2]، كما عبَّر عنها أفلاطون فى محاورة الجمهورية تعبيرًا رائعًا عندما قال: «إن الأشياء التى لا تدفع العقل إلى التفكير هى تلك التى لا تولد فينا تأثيرين متناقضين فى الوقت الواحد. أما إذا ولدت تأثيرين متناقضين لكانت تبعث على التفكير. وهذا ما يحدث عندما تترك فينا هذه الأشياء ـ سواء أكانت قريبة أم بعيدة ـ انطباعين متساويين فى وضوحهما...»[3].

وهكذا ندرك بوضوح أن الأشياء ليست فى حقيقتها دائمًا على نحو ما تبدو عليه، أو أن ما يظهر لنا منها، أحيانًا، ليس هو الحقيقة أو الجانب الحقيقى Real؛ لأن ما هو حقيقى بالفعل لا يظهر على الدوام، كذلك فإن الإدراكين المتعارضَيْن يعبر أحدهما فقط عن المجرى الحقيقى للأشياء، وأن الآخر بالتالى لابد أن يكون

(1) - A. E. Taylor: Elements of Metaphysics P.3.

(٢) راجع نص هذه المقالة فى نهاية الكتاب. ص٢٥٧ وما بعدها.

(٣) أفلاطون: محاورة الجمهورية (٥٢٤) ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص (٤٤٤)، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة عام ١٩٧٤، وقارن الأمثلة التى يضربها أفلاطون لإدراك حاسة الإبصار لحجم الأصابع، وحاسة اللمس للسميك والرفيع، والناعم والخشن. وكيف أن «الإحساس يرى نفس الشىء خشنًا وناعمًا...» ص (٤٤٥) من الترجمة العربية السالفة الذكر. وكثيرًا ما يقال إن سبب نشأة الفلسفة هو الدهشة أو التعجب مما يشاهده المرء فى العالم من متناقضات ومفارقات.

مظهرًا غير حقيقى (وقد يجوز أن يكون الإدراكان معًا مجرد ظاهر!) وتلك هى المشكلة التى يحاول كل علم فى مجاله الخاص أن يبحثها بطريقته الخاصة، وبمناهجه الخاصة، وهى تتلخص فى السؤال الآتى:

ما الجانب من تفكيرنا الذى يصور العالم تصويرًا دقيقًا وحقيقيًا؟ وما هى الجوانب أو الأفكار التى لا تعبّر إلا عن الظاهر فحسب؟

يقول برتراند رسل: إننا إذا ما أخذنا أى موضوع نألفه مما نظن أننا نعرفه عن طريق الحواس لوجدنا أن ما تنبئنا به الحواس مباشرة عنه، ليس هو حقيقة هذا الشيء فى ذاته مستقلاً عنا، بل الواقعة المتعلقة ببعض المعطيات الحسية التى تعتمد على العلاقات بيننا وبين ذلك الموضوع، وهكذا فإن ما نراه ونشعر به ليس إلا مظهرًا Appearance نعتقد أنه إشارة إلى حقيقة Reality تكمن خلفه. ولكن إذا كانت الحقيقة ليست هى ما يظهر، فهل لدينا أية وسيلة نعرف بها وجود حقيقة على الإطلاق؟ وإذا كان الآخر كذلك، فهل لدينا أية وسيلة للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة...؟[١].

بل إن كلمة الظاهرة نفسها Phenomenon تدل على هذه التفرقة، فالظاهرة هى ما ظهر من الشيء، فى مقابل الجانب الخفى منه. وهى فى اللغات الأجنبية مشتقة من الفعل اليونانى Pheinein بمعنى «يظهر أو يخرج إلى النور»، وهو فعل يمكن أن نتعقب جذوره إلى جذر هو ..Pha الذى يرتبط بفكرتى النور والوضوح، فالظاهرة Phenomenon هى ما يتبدى أو يظهر إلى النور. ومن المعروف أن هناك ألوانًا مختلفة من الاستخدامات لهذه الكلمة؛ فنحن أحيانًا نتحدث عن الظاهر المحض mere Appearance قاصدين بذلك أن ما يبدو هو، بطريقة ما، غير حقيقى unreal أما الحقيقة الواقعية Reality فتظل مختفية، ولابد من «انتزاع» الحقيقة من الظواهر Phenomena على حد تعبير هيدجر[٢].

لقد كانت أهمية الإشكالات الكثيرة التى يأتى بها «الإدراك الحسى المباشر» لمثل هذا الضرب من التفكير الفلسفى هى التى جعلت أفلاطون، وأرسطو من بعده، يصف الفلسفة بأنها وليدة التعجب والدهشة مما يراه المرء من مفارقات ومتناقضات فى الحياة وظواهرها الطبيعية فى آن معًا.

(١) برتراند رسل «مشكلات الفلسفة»:

Bertrand Russell : The Problems of Philosophy Oxford, University Press, 1980,p. 6.

(٢) جون ماكورى» الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص (٢٧).

ولما كانت عملية التغير ..Change التي تعني انتقال الشيء من حال إلى حال آخر يختلف عن الحال الأول - هي التي تظهر هذه المشكلات والمتناقضات في صورة عميقة تثير الانتباه، فقد أصبحت «مشكلة التغير» نفسها إحدى المشكلات الرئيسية في الميتافيزيقا. فالظواهر الموجودة أمامنا دائمة التغير؛ بحيث يختلف طابعها الظاهر ليحل محله طابع جديد، مما يدفعنا باستمرار إلى التساؤل عن الطابع الحقيقي ..Real، وغير الحقيقي Unreal أو الظاهر، والكيفية التي يمكن أن نفرق بها بينهما[(١)]. ومن هنا فقد تساءل الميتافيزيقيون عن أنواع التغير والصيرورة التي تجعل الشيء مختلفًا، وعن معنى الاختلاف Difference الذي لا يكون بدونه تغير ولا صيرورة. وكذلك عن معنى التشابه Sameness والثبات Permanence، وهل يمكن اعتبار هاتين الصفتين «التغير والثبات» مقولات للوجود الفعلي Existence بحيث يكون «معنى الوجود هو التغير، ومعنى التغير هو الوجود فلا وجود بلا تغير، فالعدم أو اللاوجود هو وحده الذي لا يتغير؟ أي أن التغير والوجود يتضمن كل منهما الآخر؟ وبحيث يكون الوجود من ناحية أخرى يعني «الثبات» فلا وجود ولا تغير بغير حال من الثبات أو الدوام هي التي تبدأ في التغير. وعلى هذا النحو ظهرت نظريات مختلفة من التغير والثبات[(٢)].

ومن فكرة التغير سار الميتافيزيقيون إلى طرح سؤال هو: ما الذي يتغير؟ وما الذي يكون دائمًا أو ثابتًا؟ وأجابوا أنه الجوهر Substance، فعكفوا على دراسة الجوهر وأعراضه Accidents، فما دام هناك جوهر فلابد أن تكون له أعراض! وهكذا ظهرت نظريات ميتافيزيقية متنوعة عن طبيعة الجوهر والأعراض، ومنها تفرعت مشكلة أخرى عن الواحد والكثير، فالجوهر واحد - كهذا الشخص مثلاً - لكنه يحمل صفات أو أعراضًا كثيرة، فكيف يرتبط الواحد بالكثير، وكيف يرتبط الكل بالأجزاء Whole & Parts؟ وهكذا تظهر المشكلات الميتافيزيقية يعقب بعضها بعضًا في سلسلة مترابطة الحلقات[(٣)].

(١) من الخطأ، بالطبع أن نفترض «أن كل ظاهر ليس سوى ظاهر فحسب»، فما دمنا قد اعترفنا أنه ظاهر فقط اعترفنا في الوقت ذاته أنه يخفي حقيقة Reality وراءه وإلا لما كان ظاهرًا. ومن هنا فقد ذهب هيجل على سبيل المثال إلى أن «معرفتنا للظاهر على أنه ظاهر، تعني أننا نعرف الماهية في الوقت نفسه، لأن الماهية هي التي تظهر، فهي لا تختفي وراء الظاهر، وإنما هي تبرز جوهريتها حين تجعل من العالم مجرد ظاهر». انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل»، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص (٢٦٤).

ومعنى ذلك أنه يمكن أن يكون الشيء حقيقيًا وظاهرًا في الآن معًا. وتكمن المشكلة الأساسية في المعيار الذي نفرق بواسطته بينهما، فمتى يكون الظاهر ظاهرًا ومتى يكون حقيقة؟ وكيف يمكن لنا أن نفرق بينهما؟ وتلك هي نقطة ارتكاز الميتافيزيقا، ومصدر مشكلاتها جميعًا، ومن ثم كانت هي نفسها إحدى المشكلات الرئيسية التي حاول الميتافيزيقيون إيجاد حل لها.

(2) Archie J. Bahm : " Metaphysics: An Introduction", p 25-30.

(3) Ibid, P.31-35.

(ب) فى الحيــاة العلميــة:

إذا كـانت الحيـاة اليـومـيـة تكشف لنـا عن تنـاقضـات فى الخبرة فى جميع المجالات السياسية، والدينية، والأخلاقية، والثقافية... إلخ، كما رأينا، فإن العلم يثير مشكلات من نفس النوع، وليس فى استطاعتنا أن نقول إن محاولة التوفيق بين المتنـاقضـات التى يثيرها الإدراك الحسى المباشر فى كل صوره، أو التى نلتقى بها فى ميادين الحياة المختلفة يمكن أن تقتصر على علم بذاته. فالقاسم المشترك الأعظم بين العلوم جميعًا هو محاولة الكشف عما ينبغى أن نقول عنه إنه حقيقى Real، وما يجب أن نقول عنه إنه مجرد ظاهر أو مظهر Appearance فى هذا الفرع أو ذاك من أفرع الميتافيزيقا. فهناك باستمرار فى كل دراسة محاولة لرفع التناقض، وجعله مجرد ظاهر حتى نشبع الغريزة الملِحّة فى أن نصل إلى فكر مترابط ومنسّق. ولا شك أن ظهور العلم قد أدى إلى إزالة بعض هذه المتناقضات حين فرّقَ بين الحقيقة والظاهر فى بعض المجالات التى يدرسها، غير أن تطور التفكير العلمى نفسه، فى الوقت الذى حلَّ فيه بعض مشكلاتنا، فإنه قد أظهر بدوره إشكالات أخرى، وربما على مستوى أعلى حتى لقد أصبحت الهوة كبيرة بين مجال العلم ومجال الحياة اليومية المألوفة. وفى هذا الصدد يمكننا أن نستعيد عبارة سير آرثر إدنجتون Sir Arthur Eddington تلك العبارة الشهيرة التى يصف فيها منضدتين[١]: «إحداهما مألوفة لى منذ سنواتى المبكرة، فهى شىء مألوف فى البيئة التى أطلق عليها اسم «العالم»، وهذه منضدة كل يوم التى نستخدمها فى حياتنا اليومية وبطريقة بسيطة ومعروفة، أما المنضدة الأخرى فهى «منضدتى العلمية»، وأنا لم أعرفها مباشرة إلا منذ وقت قريب، ولا أشعر بأنها مألوفة عندى كالمنضدة الأولى، فهى لا تنتمى إلى العالم الذى سبق أن تحدثت عنه، العالم الذى يظهر من حولى ظهورًا تلقائيًّا بمجرد أن أفتح عينى، رغم أننى لا أبحث هنا، كم من هذا العالم موضوعى، وكم منه ذاتى. إنه جزء من عالم يفرض نفسه على انتباهى بطريق غير مباشر..». ثم ينتقل «إدنجتون» إلى وصف المنضدة العلمية المختلفة اختلافًا كبيرًا، على نحو ما تفهم فى هذا العالم المختلف؛ عالم العلم؛ فيقول إنها منضدة هى فى الأعم الأغلب، مكان خال تنتشر فيه شحنات كهربائية لا حصر لها[٢].

(١) عرض سير آرثر أدنجتون لوصف هاتين المنضدتين فى مقدمة كتابه الشهير «طبيعة العالم الفيزيائى» نيويورك عام ١٩٨٢.

" The Structure of Physical World" -N. Y. 1982.

(٢) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٢٧ - ١٢٨) من ترجمتنا السالفة الذكر.

ويحلل برتراند رسل «المنضدة» نفسها من الناحية الفلسفية ليرى أن لها ظاهرًا هو أنها تبدو للعين مستطيلة، بنية اللون، لامعة، ناعمة الملمس باردة، صلبة... إلخ، ومع ذلك فلو أننا تحرينا الدقة لوجدنا صعوبات كثيرة، فإن أجزاءها لا تعكس لونًا واحدًا «حقيقة»، ولا أليافها الخشبية. وينتهى إلى أن المنضدة الحقيقية إنْ وجدت ليست هى نفس ما نشعر به مباشرة من خلال البصر أو اللمس أو السمع[1].

بل إن كوب الماء العذب الذى تشربه لترتوى، ليس كذلك تحت مجهر عالم الطبيعة، وإنما هو مجموعة مختلفة من الذرات، وعلى وجه التحديد ذرة من الأكسجين وذرتين من الهيدروجين. وليس ذلك فحسب، بل قد يجد فيه عالم الطبيعة مجموعة من العلائق التى لا تراها العين المجردة؛ فما هى الحقيقة هنا؟ وما هو الظاهر...؟. ويضيف تيلور A. E. Taylor أمثلة أخرى، فنحن نجد أنفسنا أحيانًا مضطرين إلى اعتبار المادة ساكنة وقادرة على الحركة عن طريق دفعة تأتيها «من الخارج»، مع أننا ننظر إليها، أحيانًا أخرى، على أن لها قوى مركزية «فى داخلها». ومن الواضح أن هاتين النظرتين المتعارضتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين صحة نهائية. ومن ثَّم نجد أنفسنا فى هذا الموقف: إما أن نتخلى عن التفكير المتسق غير المتناقض، أو نواجه هذا السؤال: هل إحدى هاتين الوجهتين من النظر صادقة صدقًا كاملاً؟ وإذا كانت واحدة منهما صادقة على هذا النحو فما هى...؟ ومن ناحية أخرى فإننا يمكن أن نجد أن المبادئ الأساسية فى دراسة من الدراسات تتناقض مع مبادئ دراسة أخرى، فمثلاً: الارتباط المطلق لكل حركة من الحركات، بسلسلة الحركات السابقة عليها، وهو ما يُفترض كمبدأ أساسى فى علم الميكانيكا - يتناقض، فيما يبدو، مع حرية الإرادة البشرية، ومع حقيقة الغرض أو الغائية الإنسانية، وتلك وقائع أساسية عند علم آخر مثل علم الأخلاق، أو التاريخ. ومن ثم تجدنا مضطرين إلى طرح السؤال: أيهما أكثر صدقًا: الضرورة الآلية أم الحرية الأخلاقية، أى الفكرتين هى الحقيقة، وأيها هى الظاهر...؟!

ويظهر أمامنا طريقان، فى جميع هذه الحالات، فقد نجيب عن الأسئلة السابقة إجابات ارتجالية تتلاءم مع نزواتنا المؤقتة، وقد نحاول أن نجيب عنها على أساس مبدأ عقلى. فإذا ما اخترنا الطريق الأول فقد خرجنا من إطار أى تفكير

(١) برتراند رسل «مشكلات الفلسفة» ص (٢-٣). ولاحظ أن رسل يجعل عنوان الفصل الأول «الظاهر والحقيقة» Appearance and Reality ص (١).

علمى متسق أو مثمر. أما إذا اخترنا الطريق الثانى، فإننا نجد أنفسنا ملزمين - قبل أن نصوغ هذا المبدأ العقلى صياغة محددة واضحة، وأن نقوم ببحث منظم لما يقصده بالتفرقة المألوفة بين «ما يظهر»، و«ما يوجد وجودًا حقيقيًا» - أعنى أن نقوم ببحث علمى بالمعنى الواسع للكلمة نحدد فيه السمات العامة التى نميز بواسطتها بين الحقيقة Reality والظاهر Appearance، لا فى مجال خاص معين من مجالات الدراسة، بل أن نحدد السمات العامة لهذه التفرقة فى أى مجال، وفى جميع المجالات على حد سواء. ومثل هذا البحث فى السمة العامة للحقيقة، أو الوجود الحقيقى، باعتبارها تقابل، إنْ قليلاً أو كثيرًا، الظاهر غير الحقيقى هو بالضبط ما نعنيه «بعلم الميتافيزيقا» Science of Metaphysics[1]. فلقد أخذت الميتافيزيقا على عاتقها، فى شيء من التنظيم والعمومية، أكثر من أى علم آخر، أن تقوم بمهمة طرح السؤال أساسًا عما نعنيه بالوجود الحقيقى أو الواقع الحقيقى Reality، وإلى أى درجة تتفق نظرتنا العلمية، وغير العلمية، إلى العالم، مع الخصائص العامة لهذا الوجود الحقيقى. ومن هنا فقد قيل عن الميتافيزيقا «إنها محاولة لفهم جميع تصوراتنا السابقة وللشك فيها». وقيل عنها أيضًا: «إنها جهد دءوب غير مألوف للتفكير تفكيرًا متسقًا». وما دمنا نفكر فإننا لن نستطيع الكف عن إثارة هذه الأسئلة، وما دمنا لا نستطيع تجنب إثارة الأسئلة عما هو «موجود»، وعما «يظهر»، فإن محاولة الاستغناء عن التفكير الميتافيزيقى لن تكون سوى محاولة عقيمة غير مجدية. فليس أمامنا إلا أن نختار بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن تكون هذه الأفكار واضحة فى ذهننا، وأن نأخذ بها عن وعى ووفق مبدأ عقلى محدد، أو أن تكون لنا مجموعة من الأفكار الفجة نعتنقها ارتجالاً وبلا وعى[2]. فلا شك أننا، فى حياتنا اليومية، نحمل فى أذهاننا تميزًا فجًا جاهزًا نفرق بواسطته بين ما هو حقيقى وما هو ظاهر، ونفهم من صفة «ما هو حقيقى» أنه ليس «غير حقيقى Unreal» فنقول مثلاً: «هذه بطة حقيقية، ونقصد أنها ليست مصنوعة، أو ليست لعبة من لعب الأطفال؛ لأن هذه الأخيرة ليست «بطة حقيقية»، بل هى مجرد «مظهر» أو «ظاهر»، وإن كنا على مستوى آخر يمكن أن لا ننظر إليها هذه النظرة. ومهما يكن من شيء فمعظمنا يعرف كيف يفرق بين «الحقيقى» و«غير الحقيقى»، و«الظاهر» و«المظهر».. ومعظمنا يعرف أن هناك جوانب من خبرتنا لا تتفق مع بقية أجزاء العالم؛ ولهذا فهى «غير حقيقية»، ومن هذه الجوانب: الأحلام، والأوهام، وضروب الهلوسة، وما إلى ذلك.

(١) لاحظ أننا نستخدم كلمة «علم» هنا بالمعنى الواسع الذى سبق أن أشرنا إليه أى ضرب من المعرفة.
(2) A. E. Taylor : op. cit, p.5.

فنحن عندما نستيقظ نتحقق أن ما كنا نحلم به ليس شيئًا «حقيقيًا»، ونحن نشعر ولو فى شىء من الغموض، أو «نحدس» بالتفرقة بينه وبين ما «هو حقيقى». أما الفيلسوف الذى يريد تطوير ميتافيزيقا تقوم على فهم تصورات «الظاهر والحقيقة»، فإن عليه ألا يكتفى بهذا الحدس Intuition بل أن يمد ما هو متضمن فيه ليشمل جوانب الخبرة أو التجربة Experience كلها بحيث يكون أحد جوانبها هو «الظاهر»، والجانب الآخر هو «الحقيقة»[(١)].

ثانيًا: الميتافيزيقا وأفرع المعرفة:

إذا كانت المشكلة الميتافيزيقية كما رأينا تنشأ مما نشاهده من تناقضات فى خبرتنا اليومية من ناحية، وفى خبرتنا العلمية من ناحية أخرى، فإن ذلك يعنى أنها تضرب بجذور عميقة فى هذه الخبرة، وأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بكثير من أفرع المعرفة البشرية[(٢)]. غير أن الفكرة المبدئية المبسطة التى سقناها فى الصفحات السابقة عن الطابع العام للمشكلة الميتافيزيقية، سوف تمكننا من التفرقة بين الميتافيزيقا وبين صور أخرى قريبة منها من صور التفكير البشرى، كما تمكننا من ناحية أخرى من أن نضع الميتافيزيقا فى مكانها المناسب فى الإطار العام للمعرفة البشرية، وتزيد من ناحية ثالثة فى إلقاء الضوء على هذا العلم الشاق العسير عندما توضح الفروق الدقيقة بينه وبين أفرع المعرفة الأخرى، وسوف نلقى الضوء بإيجاز على ثلاثة ميادين هى:

(١) الأدب والدين .. Literature & Religion.

(٢) الرياضيات والمنطق Mathematics & Logic.

(٣) التصوف ومذهب الشك Mysticism and Scepticism.

(١) الأدب والدين .. Literature & Religion:

من الواضح أن الميتافيزيقا بوصفها بحثًا عن معنى «الحقيقة» ترتبط بوشائج قربى مع الأدب والدين؛ لأن كلاً منهما يهدف إلى الغوص وراء الظواهر الموجودة أمامه ليسبر الحقيقة الكامنة وراءها. وفى استطاعتنا أن نقول من زاوية معينة إن صلة الميتافيزيقا بالأدب والدين أقوى من صلتها بأى فرع آخر

(1) D. W. Hamlyn: Metaphysics, pp. 10-11 Cambridge University Press, 1984.

(٢) ترتبط الميتافيزيقا: بعلم النفس، والمنطق، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، وعلم الجمال والأخلاق والدين... إلخ قارن «موسوعة الدين والأخلاق».

Encyclopedia of Religion & Ethics (art: Metaphysics).

من أفرع المعرفة البشرية من حيث إنها مثلهما، تهتم اهتمامًا مباشرًا بالحقيقة النهائية Ultimate Reality في الوقت الذى تهتم فيه العلوم الجزئية (كعلم الطبيعة، أو علم الكيمياء، أو علم الفلك... إلخ) بدراسة جانب جزئى واحد من جوانب الأشياء، وتغض النظر عن جميع الأسئلة النهائية، فالميتافيزيقا تحاول الوصول إلى السمات العامة ـ كما ذكرنا منذ قليل ـ للحقيقة فى جميع المجالات وليس فى مجال جزئى معين.

ولاشك أن هناك الكثير من صور الأدب الرفيع تعبر عن محاولات الأدباء الغوص وراء الظاهر للكشف عن الباطن الحقيقى الكامن داخل النفس البشرية. فقد عبّر سوفكليس فى مسرحيته «أوديب ملكًا» عن الإيمان العميق الذى كان يحمله الفرد اليونانى «للقدر»، بل قيل إن الآلهة نفسها كانت تخشى ربات القدر الثلاث، لأن قرارهن يسرى على جميع الكائنات بما فى ذلك الآلهة! فهذا الفرد الذى يتصرف فى حياته كما لو كانت ملكه، وكما لو كان حرًّا فى سلوكه يحمل فى أعماقه إيمانًا راسخًا بنفاذ القدر مهما حاول الإفلات منه، كما فعل لايوس Laius ملك طيبة والد أوديب الذى حذرته النبوءة بأن ربات القدر قد حكمت عليه أن يولد له ولد يقتله، ويتزوج أمه[1] ولهذا عندما ولد «أوديب» أعطاه لقائد الحرس ليقتله، لكن الأخير سلّمه لأحد الرعاة على حدود المملكة وأطلق عليه اسم «أوديب» أى ذى القدمين المتورمتين. وعندما يبلغ مبلغ الرجال تتحقق النبوءة بشقيها فحكم القدر نافذ كالسيف لا يفلت منه أحد.

ويصور نجيب محفوظ فى «الثلاثية» شخصية الرجل الشرقى كما يجسدها السيد أحمد عبد الجواد، وهى شخصية تعانى من الانفصام فهى قوية آمرة مسيطرة فى المنزل على أولاده وزوجته، لكنها منحلّة لا تمانع فى ارتكاب الموبقات مع أصدقائه وعشيقاته من الغوانى ليلاً..! وهكذا يغوص الأدب الرفيع وراء الظاهر ليكشف عن الباطن الحقيقى الكامن فى أعماق النفس البشرية. وقد عرض لهذا الموضوع فى شىء من التفصيل أستاذنا الدكتور عثمان أمين فقام بالتفرقة بين «الجوانى» و«البرانى» (أو الحقيقى والظاهر)[2] بوصفهما تعبيرين

(١) كان سبب هذا الحكم الغريب أن «لايوس» غَدَر بالملك بيلوبس Pelops الذى استقبله بحفاوة وأكرم وفادته، لكنه خطف ابنه واغتصبه، فحقت عليه اللعنة، وحكم عليه أن ينتقم منه ابنه فيقتله أول أبنائه. راجع فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى «مادة: لايوس Lauis» ص (٢٩٢) ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧. وقارن أيضًا المجلد الثالث من «معجم ديانات وأساطير العالم» مادة أوديب Oedipus ص(٥٠)، مكتبة مدبولى بالقاهرة.

(٢) قارن أستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه «الجوانية: «أصول عقيدة وفلسفة ثورة» لاسيما الباب الثانى بعنوان «لفتات جوانية فى الأدب والحياة» ص (١١٣) وما بعدها من طبعة دار القلم بالقاهرة عام ١٩٦٤.

عن شيء نراه عمادًا للجوانية الفلسفية، ألا وهو أن الحقيقة يجب أن تلتمس دائمًا وراء المظهر الخارجي. وهذا «الماوراء» هو الذى أعنيه مقدمًا من معانى الجوانى...»[١].

أما الدين فمن الواضح أنه يسعى بدوره إلى طرح «الظاهر» والاهتمام «بالجوهر» الكامن وراءه. والقرآن الكريم حافل بالآيات البينات التى تعبر عن هذا النظر «الجوانى» النافذ إلى جوهر الأشياء والأشخاص، وإبراز الفروق الدقيقة بين وجهتين متعارضتين من النظر بالنسبة لفهم السلوك البشرى؛ فنحن نراه يتحدث عن المعانى الأساسية فى العقيدة الإسلامية، فينعى على بعض المسلمين «براهينهم» المتمثلة فى وقوفهم فى الفهم عند الأعراض الخارجية والمشاهد المحسوسة، ومن ثم ظهورهم بمظاهر الإيمان، والبرّ، والتقوى، وأداء الفرائض، وينبههم إلى أن هداية الدين القويم لا تتحقق إلا باستشعار معانيه العميقة، واستيعاب توجيهاته، وتنفيذ وصاياه: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾ [البقرة: ٢٦٣]، ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وقول الرسول الكريم: «إنَّ الله لا ينظر إلى صوركم وأجسادكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم» فالتقابل هنا واضح وصريح بين المظهر والمخبر، وبين العرض والجوهر[٢]. وقوله عليه السلام: «كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب». وقوله: «مَنْ لم يدع قول الزور، والعمل به، فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه». وقوله: «الصوم جُنَّة» أى وقاية من الشهوات، وذلك كله يفيد أن الصلاة على حقيقتها خليقة أن تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وأن الصوم الصحيح هو الإمساك عن إيذاء الناس بالقول أو بالفعل[٣]. وتقويم الأخلاق والأفعال عند الصوفية تقويم جوانى على الأصالة، وما من شك فى أنهم يتابعون فى هذا التقويم روح القرآن ونصه على السواء. إن الكتاب العزيز

(١) نفس المرجع السابق ص (١١٨). وقارن الأديب الفرنسى «كورنىّ» فى مسرحية «ميديا» عندما يقول على لسانها: «الوطن ينبذك والزوج خائن، فماذا بقى لك فى هذه المحنة السوداء؟» وتجيب «بقيت لى نفسى، نفسى وحدها وفيها الكفاية». تجد أن «كورنى» يعبر عن فكرة ديكارت فى إثبات «الأنا» أو الأنية أو «يقين النفس» أو ما يسمى بالكوجيتو Cogito الديكارتى. على نحو ما سنعرف عندما نتحدث عن ميتافيزيقا ديكارت. فالأدب الرفيع يتخلى عن المظاهر الخارجية ليسبر أعماق النفس، ويعبّر عن نفس الأفكار العميقة المطروحة فى عصره.

(٢) «الجوانية»: أصول عقيدة وفلسفة ثورة هى (١١٨ - ١١٩).

(٣) الجوانية ص (١٢٠).

يقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾[1]. فشتان بين «برّانى» زائف، و«جوّانى» أصيل![2].

ونستطيع أن نجد مثل هذا التقابل بين الجوهر والعرض، بين المظهر والمخبر فى المسيحية أيضًا، حيث ينبهنا السيد المسيح: «احترزوا أن تصنعوا صدقاتكم قُدّام الناس لكى ينظروكم.. كما يفعل المراءون فى المجامع وفى الأزقة؛ لكى يُمجَّدوا من الناس. ومتى صليت فلا تكن كالمرائين، فأبوك الذى يرى فى الخفاء يجازيك علانية..»[3]. والتقابل واضح بين التدين الحقيقى الذى يتجه بسلوكه إلى الله وحده، والتدين الزائف (أو مظهر التدين) الذى يبغى ثناء الناس، فهو مراءٍ ومخادع ومنافق! وأيضًا «ليس كل مَنْ يقول يا رب، يا رب، يدخل ملكوت السموات، بل الذى يفعل إرادة أبى الذى فى السموات»[4]. فليس المهم الأقوال أو الكلمات، بل الأفعال، أو كما تقول الحكمة الفلسفية الخالدة: «الإنسان يفضحه سلوكه لا كلماته!». ولقد لخص السيد المسيح الفكرة كلها فى عبارة جامعة عندما قال: «اطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، وهذه كلها تُزاد لكم..»[5]؛ أى اطلبوا الجوهر لا العرض، الحقيقى لا الظاهر، المخبر لا المظهر[6].

إلى هذا الحد تلتقى الميتافيزيقا مع الأدب والدين، لكن هل يعنى ذلك أنه لا توجد فروق بينهما..؟ الحق أن الفروق بينهما كثيرة: من حيث الروح والمنهج والهدف والغاية، فالميتافيزيقا تبحث - على خلاف الأدب والدين - فى مشكلات الوجود النهائية بروح علمى خالص، وغايتها الأساسية الإشباع العقلى بالعثور على السمات العامة «للحقيقة» التى تميزها عن «الظاهر»، أما الأدب فهو يهتم بالغوص فى أعماق النفس البشرية ليعرف مكنوناتها، فهو يقف عند حدود مجال واحد، ثم هو يعبر عما يريد أن يقوله عن طريق التمثلات والرموز، أما الميتافيزيقا فهى تستخدم المصطلحات المجردة، كما أن هدف الأديب إثارة السخط أو الحنق على ما يراه فى مجتمعه من قيم معكوسة حتى يعمل على تغييرها فى الوقت الذى يسعى فيه الميتافيزيقى إلى فهم الجوانب العميقة، والخصائص العامة لهذا الواقع القائم، ووضع المعايير التى تميز الصحيح من الزائف، ولا يعتمد منهجه على «العيان» أو الحدس المباشر، كما أنه لا يلجأ إلى الشعور الدينى الذى لا يمكن تحليله؛ وإنما هو يعتمد فى منهجه على التحليل

(١) المرجع نفسه. (٢) المرجع نفسه. (٣) إنجيل متى الإصحاح السادس: (١ - ٧).
(٤) إنجيل متى الإصحاح السابع: (٢١). (٥) إنجيل متى الإصحاح السادس: (٣٣).
(٦) قارن أيضًا قول القديس بولس: «نحن غير ناظرين إلى الأشياء التى تُرى، بل إلى التى لا تُرى، لأن التى تُرى وقتية، وأما التى لا ترى فأبدية...». رسالة القديس بولس الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح الخامس: (١٨).

النقدى المنظم لأفكارنا، ومن ثم فالميتافيزيقا تنتمى بروحها ومنهجها إلى مملكة العلم بالمعنى الواسع لهذا اللفظ. ومن ناحية أخرى فإننا نجد الدين ـ فيما يذهب إليه من دعوة إلى التخلى عن المظهر الزائف والتمسك بالجوهر ـ يعتمد على الإيمان الذى يعتمد بدوره على القلب والوجدان؛ الإيمان بما جاء به الوحى تصديقًا.

ولقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الصفة الأساسية على لسان المؤمنين فى قوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ [آل عمران: ١٩٣]. وفى الحديث الشريف تعريف للإيمان بأنه: «ما وقر فى القلب وصدّقه العمل». ومعنى ذلك أن الإيمان هو التسليم بقضايا معينة تسليمًا قلبيًا بحيث تستقر فى الفؤاد. أما الميتافيزيقا فهى لا تسلّم بشىء قبل البرهنة عليه برهنة عقلية، فالمنهج فيهما، إذن، مختلف أتم الاختلاف، كما أن المجال مختلف أيضًا من حيث إن الفيلسوف الميتافيزيقى يعالج مشكلات تشمل نطاقًا أوسع بكثير من مجال نشاط رجل الدين، وإنْ كانا يلتقيان أحيانًا فى دراسة بعض المشكلات مثل: الخير والشر، وحرية الإرادة... إلخ.

(٢) الرياضيات والمنطق Mathematics & Logic:

لاشك أن الميتافيزيقا تشبه الرياضيات والمنطق من حيث اعتمادها على الفكر المجرد وبحثها عن العموميات، والشروط الكلية، التى تنطبق على جميع الحالات... إلخ، فضلاً عن دراستها لأشكال العلاقات المختلفة وللمكان، لكنها تختلف، مع ذلك، اختلافًا واسعًا من حيث المنهج عن العلوم الرياضية على سبيل المثال من حيث إن منهجها ليس منهجًا كميًا أو عدديًا؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نطبق مناهج الرياضة الكمية أو العددية إلا على الأشياء والعمليات التى يجوز فيها القياس، أو الأشياء التى يمكن على الأقل عدّها. أما الميتافيزيقا فإن مهمتها ذاتها أثناء الدراسة أن تقول لنا ما إذا كان ما هو حقيقى حقيقة نهائية ـ أو أى جزء من أجزائه ـ كميًا أو عدديًا، أو قابلاً للقياس والعدّ، وإنْ كان كذلك فبأى معنى هو كمّى أو عددى.

لكن إذا كانت الميتافيزيقا تختلف عن الرياضيات على هذا النحو من حيث إنها تسعى إلى الكشف عما هو حقيقة نهائية فى جميع المجالات لا فى مجال الكم فحسب، فينبغى ألا نظن أنها تقترب من العلوم الطبيعية؛ أو أنها تقدم لنا

معلومات أو معارف تزيد من حصيلة معرفتنا بالوقائع أو الحوادث الجزئية. إنها لا تسعى إلى «زيادة» معارفنا، بل إلى أن نفكر تفكيرًا نسقيًا، ونحن إذا ما أردنا أن نفكر تفكيرًا نسقيًا، فلن تكون المشكلة عندئذ التساؤل عما هو: بالتفصيل، ما ينبغى أن ينظر إليه على أنه حقيقة فى أية واقعة جزئية أو حادثة معينة أو أى ضرب من ضروب العمليات الخاصة - بل ستكون المشكلة: ما هى الشروط العامة التى تنطبق على الحقيقة ككل أو على الحقيقة بما هى كذلك. ويجب أن نتذكر أن ذلك يشبه تمامًا ما يفعله – المنطق – فهو لا يناقش أية عملية فكرية جزئية ولا أية نظرية معينة، أو يناقش دليلاً خاصًا، ولكنه يناقش الشروط العامة للتفكير السليم، أو التدليل بصفة عامة إنْ كانت نتائجه قدمت البرهنة عليها... إلخ. ومن هنا فقد قال أرسطو إن الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو وجود، فى مقابل الرياضيات، مثلاً، التى تدرس الوجود من حيث هو كم أو عدد. الفلسفة الأولى دراسة للوجود وخصائصه أو لواحقه بصفة عامة وليست دراسة لجانب واحد منه.

إذا كان هناك تشابه بين المنطق والميتافيزيقا من حيث إنهما معًا يبحثان الشروط العامة للواقع الحقيقى Reality (الميتافيزيقا) أو للتفكير السليم (المنطق)، أعنى التشابه فى العمومية، والصورية، والتجريد، والطابع التحليلى، فإن هناك بعض الفروق الهامة بينهما. وقبل أن نشير إلى هذه الفروق علينا أن نقف قليلاً عند محاولة هيجل الجمع بينهما:

لقد حاول هيجل الجمع بين المنطق والميتافيزيقا فى صعيد واحد، فهو يقول صراحة إنهما شىء واحد، أو هما يتحدان فى هوية واحدة»: إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مُدركه بالفكر وعلى هيئة أفكار - قادرة على التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء...»[١]. غير أننا يجب أن نتنبه هنا إلى حقيقتين هامتين:

الأولى: هى أن هيجل لم يكن يعنى بالمنطق ما يعنيه الأرسطيون وغيرهم من أنه دراسة «للفكر الذاتى»، بل إنّ الفكر الذى يتحدث عنه فكر موضوعى (وإن كان يشمل فى جوفه عمليات التفكير الذاتية) يقول: «إننا نستطيع أن نطلق على الأفكار هنا اسم الأفكار الموضوعية Objective Thoughts، على أن ندرج معها أيضًا صور الفكر التى عالجها المنطق التقليدى بصفة خاصة، حيث كانت تعالج، فى العادة، على أنها صورة للفكر الواعى فحسب...»[٢].

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام١٩٩٦، فقرة رقم(٢٤).
(٢) المرجع السابق، نفس الفقرة.

الثانية: والحقيقة الثانية التى لابد أن ننتبه إليها جيدًا فى توحيد هيجل بين المنطق والميتافيزيقا هى أن هذا الفكر الموضوعى الذى يتحدث عنه هو قلب العالم وروحه على حد تعبيره[1]: «فالفكر هو الجوهر المكوِّن للأشياء الخارجية، وهو كذلك الجوهر الكلى لما هو روحى.. وإذا فهمنا الفكر على ضوء هذا التفسير، فإنه يلعب دورًا مختلفًا عن الدور الذى يلعبه عندما نتحدث عن مَلَكة التفكير التى هى مَلَكة من بين حشد من المَلَكات الأخرى....»[2]. ومقولات هذا الفكر الموضوعى هى «.. نظام تصاعدى (هيراركى) يعبّر عن قلب الأشياء ومركزها، وهى مع ذلك على شفاهنا دائمًا، فهى موضوعات، على الأقل فى ظاهرها مألوفة لنا تمامًا، غير أن الأشياء المألوفة بهذا الشكل هى فى العادة أعظم الأشياء غربة لنا وبعدًا عنا..»[3] وهكذا نجد أن المنطق الهيجلى ليس منطقًا عاديًا مألوفًا، كالمنطق الصورى أو حتى المنطق الرياضى أو الرمزى، لكنه ميتافيزيقا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ومن ثم يكون له الحق، فى حدود تصوره للمنطق - أن يقول لنا إنَّ مقولات المنطق تعرض علينا الحقيقة النهائية للأشياء ابتداء من أكثر المفاهيم تجريدًا، وأقلها كفاية فى الوقت نفسه، وهو الوجود الخالص Pure Being وتسير منه خطوة خطوة إلى العدم Nothing ثم تجمع بينهما فى مفهوم الصيرورة Becoming التى هى وجود يتحول إلى عدم، أو عدم يصبح وجودًا... إلخ، إلى أن نصل إلى مفاهيم أكثر عينية، وأكثر كفاية فى الوقت نفسه، حتى نصل فى النهاية إلى مفهوم يعبّر عن طبيعة الحقيقة كلها.

ونحن نسوق هذا التوضيح كله لننتهى منه إلى أن «إدوارد تيلور» قد خانه التوفيق عندما لم يفرق بوضوح بين المنطق الهيجلى الذى هو ميتافيزيقا وبين المنطق الصورى وغيره من ضروب الاستدلال، فقال: «إن فكرتنا تختلف عن هذه الوجهة من النظر..» أعنى أنه لا يوافق على توحيد المنطق بالميتافيزيقا، وذهب إلى أنه سوف يتابع الفيلسوف الألمانى «رودلف هيرمان لوتسه Rudolf Hermanm Lotza (١٨١٧–١٨٨١) فى الفصل بين المنطق والميتافيزيقا على اعتبار أن المنطق بمعنى ما هو دراسة أكثر عمومية من الميتافيزيقا؛ لأننا فى المنطق نُعنى بدراسة الشروط العامة التى تجعل التفكير السليم ممكنًا، أو بدقة أكثر الشروط العامة التى تجعل الاستدلال ممكنًا. وقد يكون هذا التفكير ميتافيزيقيًا أو علميًا أو اجتماعيًا... إلخ. ولقد سبق أن رأينا أن المشكلة

(١) المرجع السابق (إضافة ١ للفقرة رقم ٢٤). (٢) المرجع نفسه.

(٣) هيجل: «موسوعة العلوم الفلسفية» إضافة رقم ٢ للفقرة رقم (٢٤).

الميتافيزيقية تنشأ مما نجده فى خبرتنا من تناقض ومحاولتنا الإفلات من هذا التناقض، فالمشكلة الميتافيزيقية هنا إذن تخضع «لمبدأ عدم التناقض» وهو أحد المبادئ الرئيسية الثلاثة فى المنطق. ومن هنا أمكن لنا أن نقول إن المنطق دراسة أكثر عمومية من الميتافيزيقا.

غير أن هناك ثغرات هامة فى هذا المنطق الصورى كشف عنها الفلاسفة المحدثون، منها مثلاً:

(أ) أن الشروط العامة التى يسعى المنطق للوصول إليها يمكن أن تتحقق فى مجموعة من القضايا تكون من الناحية المادية كاذبة، كما هى الحال مثلاً فى القياس الآتى:

كل عربى إفريقى
كل إفريقى مثقف

إذن كل عربى مثقف

فهذا قياس سليم من الناحية الصورية؛ لأنه يحقق الشروط العامة للمنطق، لكنه يبدأ من مقدمات كاذبة من الناحية المادية (أى من حيث الواقع فليس كل عربى إفريقيًا، ولا كل إفريقى مثقفًا) ويؤدى إلى نتيجة كاذبة من حيث الواقع أيضًا!

(ب) ذهب ديكارت إلى القول بأننا نستطيع أن نفعل العكس أيضًا أى أن نبدأ من مقدمات فاسدة (أو كاذبة من الناحية الواقعية) ثم نستنتج منها نتيجة صادقة من حيث الواقع، كالقياس الآتى:

كل إنسان حصان
كل حصان عاقل

إذن كل إنسان عاقل

فهذه نتيجة صادقة من حيث الواقع، لكنها نتجت عن مقدمتين كاذبتين! ومعنى ذلك أن العلاقات المنطقية التى تقيم استدلالاً سليمًا وصادقًا من الناحية المادية من مقدمات صادقة مطبقة الشروط العامة الصورية للمنطق، قد تؤدى هى نفسها إلى استدلال فاسد من مقدمات كاذبة من الناحية المادية كما سبق أن رأينا. فليس تطبيق الشروط الصورية العامة وحده كافيًا لتحقيق التفكير السليم المنشود. ويشكل ذلك فارقًا هامًا يميز المنطق عن الميتافيزيقا: فالاستدلال

السليم لا يؤدى دائمًا إلى نتائج صادقة. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إنه على حين أن الميتافيزيقا تدرس بصفة خاصة السمات العامة للواقع الحقيقى Reality فإن المنطق يبحث عن السمات العامة لمشروعية الاستدلال سواء أكان حقيقيًا أم غير حقيقى. وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إنّ التمييز على هذا النحو بين هذين العلمين، رغم أنه تمييز سليم، فإنه ليس تمييزًا مطلقًا بالضرورة، ذلك لأننا يمكن أن نجد فى النهاية، أن الشروط التى يتوقف عليها إمكان الاستدلال تتحد مع طبيعة الحقيقة، أو هى تنبع منها. وحتى إذا ما قلنا: إننا نستطيع، فى ظروف معينة، أن نتخيل حالة غير حقيقية unreal للأشياء، ثم نستنتج منها استنتاجًا سليمًا، أعنى أن نصل إلى نتائج كان يمكن أن تنتج لو أن الحالة المتخيَّلة كانت واقعية وحقيقية real بالفعل، لأن ذلك نفسه قد يكون هو الطبيعة الفعلية للأشياء. والواقع أن المناطقة قد وجدوا دائمًا، أنه من المستحيل عليهم أن يبحثوا على نحو بالغ العمق فى الأسس والمبادئ العامة التى يعتمد عليها المنطق دون أن يجدوا أنفسهم داخل نطاق البحوث الميتافيزيقية الرئيسية(١).

ومن هنا ذهب بيرت E. A. Burt إلى أن البراهين الرياضية وليس المنطق الإسكولانى هى التى تزودنا بمفتاح لفض أسرار العالم: «صحيح إن المنطق يعلمنا ما إذا كانت النتائج التى وصلنا إليها بالفعل متسقة أم لا، لكن لا يمكن القول بأنه يعلمنا كيف نعثر على البراهين والنتائج المتسقة. إننا لا نتعلم البرهنة من كتب المنطق؛ بل من كتب الرياضة. وباختصار: المنطق عبارة عن أداة للنقد فى حين أن الرياضة أداة للاكتشاف...»(٢).

(٣) التصوف ومذهب الشك.. Mysticism and Scepticism:

لاشك أن هناك وشائج قربى بين الميتافيزيقا وذلك الميل العقلى الغامض الذى يُعرف باسم «التصوف». ذلك لأن الهدف الأساسى للتصوف هو أن ينفذ إلى الأعماق وراء القناع الخارجى للظاهر، بقصد الوصول إلى الحقيقة النهائية المختبئة وراءه. ومن ثم فهناك اشتراك واضح فى الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف. غير أن اختلافهما فى «المنهج» ينبغى ألا يقل وضوحًا عن اشتراكهما النسبى فى الهدف والغاية. ويمكن أن نسوق الملاحظات الآتية عن اختلافهما:

(أ) التصوف ملىء بالمفارقات والمتناقضات التى يسعى الميتافيزيقى للتخلص منها كما سبق أن رأينا.

(1) A.E. Taylor; Elements of Metaphysics " , Methuen, London 1903, P. 16
(2) Edwin Arthur Burt: The Metaphysical Foundations of Modern Science, Kegan Paul, London, 1937, P. 65.

(ب) فمتصوفة الهندوسية يعتقدون أن مَن يصل إلى النرڤانا Nirvana لا يكون موجودًا ولا غير موجود. وفى التجربة الانبساطية الصوفية نجد أن موضوعات الحس واحدة وكثيرة فى وقت واحد. وهى متحدة ومتميزة فى آن معًا.. وهى كلها تناقضات منطقية صارخة[1].

(جـ) الرجل الصوفى الذى يتلمس الحقيقة أينما وجدها لا يهتم بعد ذلك أدنى اهتمام بالعالم الظاهر، لأن الظاهر بما هو كذلك، هو فى رأيه غير صادق وغير حقيقى، إنه اللاوجود. وهو يقابل بين السمة الخاصة للحقيقة التى يستمدها من تأملاته وبين انعدام كيان non - entity الظاهر.

(د) الموقف الصوفى تجاه الظاهر، إذن، موقف سلبى خالص. أما الرجل الميتافيزيقى، فهو على العكس يتمم عمله ويكمل مهمته حين يدرس الطابع العام للحقيقة فى مقابل الظاهر المحض، ثم يبقى له بعد ذلك أن يعيد بحث عالم الظاهر نفسه على ضوء نظريته عن الحقيقة، لكى يكشف عن الصدق النسبى الذى يكون لتصوراتنا الجزئية والناقصة عن طبيعة العالم ويرتب الدرجات المختلفة من الظاهر فى نظام وفقًا لقربها من الصدق.

(هـ) ينبغى على الرجل الميتافيزيقى أن يبيّن لنا السمات المميزة للحقيقة، ولِمَ تكون أشياء بعينها خفية عن الناس بينما تعتبرها الفلسفة مجرد ظاهر؟ بل عليه أيضًا أن يبيّن: إلى أى مدى ينجح الظاهر فى الكشف عن الحقيقة التى تمثل الأساس بالنسبة له؟

وهناك ملاحظات أخرى تفرق بين موقف كل من الرجل الصوفى والفيلسوف الميتافيزيقى تجاه الحقيقة النهائية ذاتها، فموضوع الرجل الصوفى وهدفه عاطفيان لا عقليان، فهو يعتمد على الوجد، وضروب النشوة، والغبطة، والانفعالات العنيفة الطاغية... إلخ، وما يسعى إليه هو الإشباع النفسى والرضا العاطفى عن طريق اتصاله المباشر بما يرى أنه الحقيقة النهائية Ultimate Reality، ومن هنا فإننا نراه عندما يريد أن يصوغ عاطفته وشعوره فى كلمات، تبدو لنا لغته رمزية شعرية غامضة، وهى اللغة الوحيدة التى تناسب وصف الشعور والوجدان. ذلك لأن ما لا يمكن تحليله، وما لا يمكن وصفه، بل الشعور به، لا يمكن التعبير عنه تعبيرًا منطقيًا فى مصطلحات منطقية عامة. أما الرجل الميتافيزيقى الذى يريد أن يصل إلى اتساق عقلى، فإن مثل هذا المنهج الرمزى لا

(٣) قارن فى ذلك كله الفصل الخامس من كتاب ولتر ستيس «التصوف.. والفلسفة» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٨.

يمكن أن يصلح له على الإطلاق. بل إنَّ الرمز هو دائمًا مصدر خطر على العقل، فإذا ما استخدمته فى التعبير عما قد فهمته، وكان فى استطاعتك أن تستخدم اللغة العلمية بدلاً منه - فإنك تكون قد استبدلت الشيء الغامض بالشيء الواضح. أما إذا ما استخدمته لتعبّر به عما لم تفهمه، كما يفعل الرجل الصوفى عادة، فإنه يعميك عما يمكن أن تراه فى تفسيرك من غموض عن طريق ما فيه من دقة ظاهرة، وفى ذلك أضرار جسيمة. ومن ثمّ فعلى الرغم من أن بعض الميتافيزيقين الكبار من أمثال أفلوطين Plotinus (٢٠٥-٢٧٠)، واسبينوز G B. Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) - وهيجل G. W. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) إلى حد ما، كانوا يحملون نغمة صوفية، فإن مذاهبهم الفلسفية كانت ذات مناهج علمية وعقلية على طول الخط. وقد يقال: إنه بغض النظر عن حاجة المتصوف إلى إشباع عاطفته عن طريق تأمله لما هو خفى وأزلى.. فلا شك أن العقل هنا يفرض نفسه إلى حد ما، فى ميادين أقل جفافًا وأشد جاذبية من ميادين الميتافيزيقا، ومن المحتمل أن يكون ذلك صحيحًا. وعلى كل حالٍ فالفيلسوف، فى النهاية، يبحث عن الهدف نفسه الذى يسعى إليه الرجل الصوفى، وربما كان الفارق الأساسى بينهما هو أن الفيلسوف يحاول أن يصل إلى غايته عن طريق النظر العقلى وحده[1].

أما عن علاقة الميتافيزيقا بالمذهب الشكى، فقد يقال: إنَّ هناك جانبًا فى الميتافيزيقا تقوم فيه بفحص الأفكار المسبقة والمتسرعة عن الحقيقة ونقدها ثم استبعادها، وإنَّ هذه العملية تحمل، بمعنى ما، نغمة «شكية». وقد يكون ذلك صحيحًا، إلا أن ذلك يختلف أتمَّ الاختلاف وأعمقه عن مذهب الشك المعروف من حيث المنهج والغاية الأخلاقية فى آن معًا. ذلك لأن منهج المذهب الشكى المعروف هو المنهج القطعى Dogmatism فهو يُسلِّم بغير بحث أن الإدراكين الحسيين أو المبدأين العقليين، الذى يعارض الواحد منهما الآخر، لابد أن يكونا كاذبين معًا، وما دامت مثل هذه المتناقضات يمكن أن تظهر فى جميع مجالات المعرفة والفكر، فإن فيلسوف الشك يفترض بطريقة قطعية أنه ليس ثمة وسيلة للغوص تحت هذه المتناقضات الظاهرة لكى نصل إلى حقيقة مقنعة. أما الفيلسوف الميتافيزيقى فهو يرد على العكس، أن الافتراض الذى يقول: إن متناقضات الخبرة لا يمكن أن تُرفع، وإن هذه المتناقضات لا يتم التوفيق بينهما، هو نفسه ضرب من تلك الأفكار المرفوضة التى تهتم الميتافيزيقا ببحثها

(1) A. E. Taylor: Op. cit., P. 15, Methuen, London 1903.

ونقدها. وهو يرفض أن يحكم - قبل الفحص الدقيق - أى وجهة من هاتين الوجهتين المتعارضتين أصح من الأخرى، أو أن يفترض أنهما معًا كاذبان، أو أن إحداهما أقرب إلى الصدق من الأخرى، وهو إذا لم يكن يزعم أن الحقيقة يمكن أن نصل إليها، وأن الواقع الحقيقى نستطيع أن نعرفه بملكاتنا البشرية، فإنه يفترض على أية حال أن الأمر يستحق المحاولة، أو أن من الخير أن نحاول ذلك ولا شيء سوى المحاولة، فهى وحدها التى تستطيع أن تقرر مدى فرص النجاح أمامنا. ويختلف الفيلسوف الميتافيزيقى من ناحية أخرى عن الفيلسوف الشاك فى الغاية الخلقية، فكلاهما، بمعنى ما، يرى ضرورة «تعليق الحكم» إذا ما واجهتنا مشكلات مطلقة. لكن الفارق بينهما هو أن الفيلسوف الشاك يعالج تعليق الحكم وما يصاحبه من كسل ذهنى على أنه غاية فى حد ذاته، فى حين ينظر إليه الفيلسوف الميتافيزيقى على أنه مجرد تمهيد لغايته النهائية، ألا وهى الوصول إلى حقيقة معينة[١].

يمكن، فى النهاية أن يعترض معترض على دراستنا لعلاقة الميتافيزيقا بأفرع من المعرفة البشرية، ويقول: إن هناك فرعًا لم نتعرض له رغم أنه بالغ الأهمية وعلاقة أساسية كان لابد من الإشارة إليها وهى «الميتافيزيقا والعلم»: والواقع أنه نظرًا لأهمية هذه العلاقة وتمييزها عبر التاريخ، فقد رأينا ألا نعرض لها فى هذا السياق الضيق، بل أن نفرد لها فصلاً خاصًا يحمل هذا العنوان وهو «الميتافيزيقا... والعلم».

(2) - A. E. Taylor: op. Cit. P. 16.

الفصل الثانى

«اعتراضــات وردود...»

تمهيــــد:

يجدر بنا أن نقوم بمناقشة بعض الاعتراضات الشائعة ضد الميتافيزيقا، والدراسات الميتافيزيقية بصفة عامة، مرجئين مناقشة خصوم الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة، لاسيما الوضعية - سواء أكانت الوضعية الاجتماعية الفرنسية، أو الوضعية المنطقية فى إنجلترا والولايات المتحدة - إلى أن نصل إلى الحديث عن الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى، ووضعها فى الفلسفة المعاصرة فى نهاية هذا البحث.

وفى استطاعتنا أن نلخص أهم الاعتراضات الشائعة فى ثلاثة اعتراضات على النحو التالى:

الاعتراض الأول: أن هذا العلم، بحكم طبيعته نفسها، يستحيل قيامه.

الاعتراض الثانى: إذا أمكن أن تقوم له قائمة فهو عديم الجدوى ولا قيمة له.

الاعتراض الثالث: مهما يكن من شىء فإن مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير، كما أن هذا العلم لا يتقدم، فكل ما يمكن أن يقال بصدد مشكلاته قد قيل بالفعل منذ زمن طويل مضى.

ولو صحَّ واحد من هذه الاعتراضات بالفعل لكانت دراسة الميتافيزيقا ليست سوى مضيعة للوقت لا طائل وراءها. ومن ثم فإن علينا أن نناقش هذه الاعتراضات قبل أن نمضى فى الحديث عن الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى، وقبل أن نعرض لبعض النماذج من المشكلات الميتافيزيقية.

الاعتراض الأول: الميتافيزيقا مستحيلة:

أما فيما يتعلق بالاعتراض الأول الذى يقول: إن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها نفسها مستحيلة، وبطبيعة الأسئلة اللامعقولة التى تطرحها لا يمكن أن تقوم لها قائمة. فربما كان أسهل وأسرع، وأفضل رد هو أن نجيب بالمثل الشائع «لن

تستطيع أن تحكم عليها ما لم تجربها» أى أنك لن تستطيع أن تحكم على الميتافيزيقا ما لم تفكر تفكيرًا ميتافيزيقيًّا بالفعل. فقليل من المفكرين الذين أثاروا مثل هذا الاعتراض، إنْ كان أحد منهم قد قام بذلك على الإطلاق، قد قام بمثل هذه المحاولة بصورة جادة. وإذا ظنَّ ظان أن القيام بمثل هذه المحاولة لا يستحق العناء، فإنه لن يطلب منه أحد القيام بها. غير أن موقفه فى هذه الحال لا يعطيه الحق فى إصدار حكم على أولئك الذين يفكرون فى هذا الموضوع بطريقة أخرى.

لكن لا يزال من الضرورى أن نعرض لتفنيد هذا الاعتراض أكثر من ذلك، ما دامت الأحكام الجائرة ضد الميتافيزيقا لاتزال شائعة، ومادامت تظهر بصور مختلفة، حتى إن هذا الاعتراض نفسه قد ظهر فى صور متعددة، يمكن أن نعرض لثلاث منها على النحو التالى:

(١) المشكلة الميتافيزيقية بغير معنى:

لقد قيل أحيانًا: إن الميتافيزيقا مستحيلة لأن طبيعة المشكلات الميتافيزيقية نفسها لا حل لها، والسؤال الذى لا معنى له، إجابته لا معنى لها كذلك.

ولقد قيل، أحيانًا: إنَّ مشكلات الميتافيزيقا وقضاياها وأسئلتها هى شىء من هذا القبيل. ولنأخذ مثالاً واضحًا على هذه الاعتراض:.

فى عدد يوليو عام ١٩٣٤ من مجلة مايند ..Mind كتب بروفسور أ.ج. آير A. J. Ayer (١٩١٠-١٩٨٩) أحد أعلام الوضعية المنطقية فى إنجلترا، مقالاً بعنوان «برهان على استحالة قيام الميتافيزيقا»، ثم عالج الموضوع نفسه فى الفصل الأول من كتابه «اللغة، والصدق، والمنطق Language, Truth, and Logic» الذى صدر عام ١٩٣٦، ثم عاد إلى الموضوع نفسه فى تصديره للطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٩٤٦[1]. وهو يقول: (إن الهدف من مقاله: «برهان على استحالة قيام الميتافيزيقا» أن يبرهن على أن أية محاولة لوصف طبيعة شىء ما - أو حتى وجوده - ربما يجاوز ما يمكن أن تصل إليه ملاحظاتنا التجريبية)، لابد أن يعنى التفوه «بشبه قضية» لا بقضية منطقية، وشبه القضية فى رأيه عبارة عن

(١) كما نشر أحدث آرائه فى هذا الموضوع فى مناقشة مع الأب «كوبلستون Copleston» فى كتاب أرثر باب A. Pap «وبول إدواردز Paul Edwards» مقدمة حديثة إلى الفلسفة، الذى صدر فى لندن ١٩٥٧. تحت عنوان «الوضعية المنطقية: مناظرة» ص (٥٨٦) وما بعدها.

مجموعة من الكلمات قد تتخذ هيئة الجملة، لكنها في الواقع لا معنى لها[1]: «وأن أسمّى ذلك برهانًا على استحالة قيام الميتافيزيقا لأننى أُعرّف البحث الميتافيزيقى بأنه البحث فى العلوم الجزئية. وبالتالى فلو نجحت فى إظهار أن السؤال عن الواقع الحقيقى Reality سؤال لا معنى له، لكن معنى ذلك أن أى حديث عن طبيعة هذه الحقيقة الواقعية Reality حديث لا معنى له كذلك. وهكذا أكون قد برهنت على استحالة قيام الميتافيزيقا بالمعنى الذى استخدم فيه هذا اللفظ...»[2].

وعلى الرغم من أننا سوف نعرض فيما بعد، كما سبق أن ذكرنا، لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا، وسوف نناقش وجهة نظرها، فإننا يكفى الآن أن نرد على آير بقولنا: إن وصف قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها بأنها لا معنى لها، يرادف قولنا: إنه لا معنى للتفرقة التى نقوم بها باستمرار بين الظاهر والحقيقة ..Appearance & Reality. إذ لو كان لهذه التفرقة أى معنى على الإطلاق، لكان من الضرورى أن يكون من الصواب أيضًا، أن نتساءل ما هى السمات التى تجعلنا نميز الواحد منهما عن الآخر؟ وهذا القول نفسه قد يعارضه أحد المعارضين الذين هم على استعداد للتأكيد بأن المتناقضات التى جعلتنا نقيم تفرقة بين الظاهر والحقيقة، ربما كانت هى نفسها الحقيقة النهائية للأشياء..!. وسواء أكان يمكن الدفاع عن مثل هذا الرأى أم لا، فإنه لا يحق لنا أن نقول عنه: إنه سليم ومقبول تمامًا، أو أنه أحد الآراء الواضحة بذاتها Self - Evident حتى قبل أن يُدرس، فهو نفسه نظرية ميتافيزيقية من حيث المبدأ والأساس. ومن ثم لا يمكن قبوله أو الدفاع عنه - إنْ كان ذلك ممكنًا على الإطلاق - إلا عن طريق تحليل ميتافيزيقى لمعنى كثير من المصطلحات مثل: الحق، والحقيقة، والواقع، والظاهر، والمظهر، والماهية، والجوهر... ومن ناحية أخرى، فإن هذا الاعتراض لو كان صحيحًا فإنه سوف يثير الكثير من الاعتراضات، فى الوقت ذاته، ضد العلم التجريبى Empirical Science، بنفس القدر تمامًا الذى يثيره من الاعتراضات ضد الميتافيزيقا. إذ لو كان التناقض الذاتى Self-Contradiction سليمًا أو مقبولاً، فليس ثمة مبرر لقبول نظرية علمية متسقة عن العالم وتفضيلها عن أشد الأحلام خرافة وجنونًا، فما الذى يجعلنا نقبل النظرية المتسقة منطقيًا ونرفض الهلوسات، وضروب الهذيان، وهل سيكون للاتساق Consistency فى هذه الحالة أى معنى؟

(1) - A. J. Ayer: " Demonstration of The Impossibility of Metaphysics" p.555 in " A. Pap: AModern Introduction to Philosophy." George Allen & Unwin, London 1957.
(2) - A. Pap (ed.) " A Modern Introdiuction to Philosophy" George Allen & Unwin- London, 1957, P. 556.

وهكذا سنجد أنفسنا قد وقعنا فى مأزق خطير، وليس أمامنا مهرب من حل المشكلة الآتية:

إما أن نفترض أنه ليس ثمة أساس عقلى على الإطلاق للتفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearace & Reality، ومن ثم ستكون جميع العلوم عبارة عن وهم، وإما أن يكون هناك أساس عقلى لهذه التفرقة، وعندئذ سنجد أنفسنا، منطقيًا، ملزمين بدراسة مبادئ هذه التفرقة، ومن ثم مواجهة المشكلات الميتافيزيقية[1].

(٢) لم يعد للميتافيزيقا مكان:

وقد يوضع القول باستحالة الميتافيزيقا فى صورة أخرى على النحو التالى:-

قد يقال إن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان فى خارطة المعرفة البشرية، بعد قيام العلوم التجريبية المختلفة التى تولى كل منها دراسة شريحة من الظواهر الطبيعية. وهكذا فإن جميع الأسئلة المعقولة، والتى يمكن أن نسألها عن الحقيقة، لابد أن تقع فى هذا المجال أو ذاك من مجالات العلوم المختلفة. وليس ثمة وقائع ولا ظواهر، ولا موضوعات، ولا مشكلات لا يبحثها هذا العلم أو ذاك. وهكذا لن يجد الفيلسوف الميتافيزيقى أى مكان لمجموعة البحوث التى يطلق عليها اسم «الميتافيزيقا: أو ما بعد الطبيعة» فليس هناك «ما بعد» أو «ما وراء» ظواهر الطبيعة يمكن أن يقوم بدراستها بحث ما إلى جانب البحوث التى تتألف منها العلوم المختلفة. فحيثما وجدنا وقائع يراد بحثها أو أسئلة معقولة يطرحها الناس ويسعون للإجابة عنها، فعليك أن تثق تمامًا أننا نكون فى هذه الحالة فى قلب ميدان من ميادين العلم، وداخل حقل من حقوله. وخارج هذا الميدان، أو بعيدًا عن هذا الحقل، فإنك لن تصادف معرفة على الإطلاق، ولن تجد إلا لغوًا، وهمهمة بغير معنى..!

وفى استطاعتنا أن نرى، فى سهولة ويسر، مبلغ ما فى هذا الزعم من الخطأ على الرغم من معقوليته البادية، فهو ينطوى على خطأ صارخ، من وجهة النظر المنطقية الخالصة - وأعنى به خطأ المصادرة على المطلوب Petitio Principii[2].

(1) F. Bradley: " Appearance & Reality" London, Oxford University Press 1930, PP. 1-4.

(٢) المصادرة على المطلوب مغالطة منطقية تجعل المطلوب جزءًا من مقدمات البرهان المراد إنتاجه. وقد ذهب «ابن سينا» إلى أن المصادرة على المطلوب الأول هو أن تجعل المطلوب نفسه مقدمة فى قياس يراد به إنتاجه، كمن يقول: كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك، فكل إنسان ضحاك «النجاة» ص (٨٧)، فما ذلك لأن المقدمة الكبرى والنتيجة فى هذا القياس شىء واحد، فكل إنسان بشر هو أشبه بقولنا كل إنسان إنسان، وهى تسمى أحيانًا بالدور الفاسد أو الحلقة المفرغة Vicious Circle.

لأنه يفترض، ببساطة، أنه لا يمكن أن يكون هناك علم Science. بالمعنى المعروف لهذه الكلمة سوى العلوم التجريبية، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك «علم» آخر بجوار العلوم الجزئية المعروفة التى قطعت الكون، وظواهر الطبيعة إلى شرائح وجعلت مهمتها تنظيم جميع الوقائع الموجودة - وانتهى الأمر على هذا النحو، مع أن هذه المسألة، على وجه التحديد، هى موضع النزاع بين الميتافيزيقا ونقادها.

والواقع أن الفيلسوف الميتافيزيقى لا يذهب إلى أن هناك مجموعة من الوقائع لا يمكن أن يبحثها أى فرع من أفرع العلوم التجريبية المختلفة، وإنما يذهب إلى أن هناك أسئلة يمكن أن تثار، بل ويجب أن تثار، حول هذه الوقائع نفسها التى تدرسها هذه العلوم التجريبية. وهى أسئلة تختلف عن الأسئلة التى يطرحها البحث التجريبى، ويعتقد الفيلسوف الميتافيزيقى أنه يستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية حتى بالنسبة للمعرفة العلمية نفسها. إن الميتافيزيقا تترك للعلوم الجزئية تمامًا مهمة إخبارنا بحقيقة الوقائع فى أى جزء من أجزاء العالم، وهى ترى أن علينا بعد ذلك، أن نسأل أسئلة أكثر عمومية عما نعنيه «بالواقعة.. The Fact»، وبالحقيقى Real وكيف يمكن بصفة عامة أن نفرق بين ما هو حقيقى، وما هو «غير حقيقى.. Unreal». أما القول بأن طرح هذه الأسئلة، هو محاولة لحذف أو استبعاد أحداث معينة أو عمليات من التى تقع «فى نطاق العلم» هو ببساطة شديدة خطأ واضح فى فهم ما نعرضه الآن.

وفضلاً عن ذلك فإن هذا الاعتراض (أى القول بأن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان فى خارطة المعرفة) يكشف عن خطأ صارخ آخر فى فهم المبدأ الحقيقى للتفرقة بين العلوم المختلفة، فهذه العلوم المختلفة إنما هى مختلفة أساسًا - لا فى الأجزاء المتعددة التى تدرسها من عالم الواقع - وإنما هى تختلف من حيث إنها تبحث فيه ككل.. as a whole بمقدار ما يمكن أن يوضع تحت وجهات نظر مختلفة، فهى مختلفة لا لأنها تبحث فى مجموعات مختلفة من الوقائع Facts، وإنما هى تنظر إلى هذه الوقائع من زوايا متعددة، ومن هنا فإنه لمن الخطأ البيّن أن نعتقد أن الفرق بين علم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم الحياة أو الفسيولوجيا، وعلم النفس... إلخ. إنما يرجع، أساسًا، إلى أنها تبحث فى مجموعات مختلفة من الوقائع، فقد تكون الوقائع موضوع الدراسة واحدة، لكن الاختلاف يعود إلى وجهة النظر التى ننظر منها إلى كل علم من هذه العلوم، فقد تتوافر مجموعة من العلوم؛ كعلم الطبيعة، وعلم الحياة، والفسيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع... إلخ، على دراسة موضوع واحد هو «الإنسان» لكن من زوايا مختلفة، فإذا سقط

إنسان من حالق أمكن لعلم الطبيعة أن يدرسه بوصفه كتلة مادية تسقط من أعلى بفعل قانون الجاذبية، وقد يدرسه علم الحياة من حيث ما يحتوى عليه من عمليات حيوية، وقد يدرسه علم النفس من داخله: ما فيه من عواطف وانفعالات، ومشاعر.. إلخ. وقد يدرسه علم الاجتماع من خارج من حيث علاقته بغيره من البشر من حيث هو عضو فى أسرة، ومواطن فى الدولة، أو عضو فى جميعة ثقافية أو نقابة مهنية.. إلخ. فالمنظور الخاص - أو وجهة النظر المعينة - هى التى تفرق بين هذه العلوم المختلفة وتميز كل واحد منها عن الآخر. بل إن جزءًا خاصًا فى هذا الإنسان قد يدرس من زوايا متعددة، ومن وجهات نظر مختلفة ومتنوعة، خذ مثلاً: الحركة الإرادية للذراع إذا ما رفعته إلى أعلى تجد أنه يمكن أن يُنظر إليها على أنها مجموعة من تقلصات العضلات، ابتداء من مركز فى لحاء المخ (علم وظائف الأعضاء) - أو يمكن أن يُنظر إليها على أنها حلقة فى سلسلة من الإزاحة، والانتقال، لجزيئات الجسم (علم الطبيعة)، أو خطوة نخطوها لإشباع حاجة معينة نشعر بها (علم النفس) كأن أرفع ذراعى لكى ألتقط حبة فاكهة من الشجرة أسدّ بها رمقى، أو أرفع ذراعى لأصفع بها شخصًا اعتدى علىّ، أو أُحييّ بها إنسانًا فى الجانب الآخر من الطريق، إلى آخر هذه التأويلات المختلفة لجزئية واحدة من السلوك.

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول: إن الميتافيزيقا لا تذهب إلى أنها تبحث فى مجموعة معينة من الوقائع التى تقع خارج «نطاق العلم». بل نقول: إنها تبحث هذه الوقائع نفسها التى تشكل هذا النطاق، لكن من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلوم التجريبية. ودعواها للقيام بهذا العمل لا يمكن دحضها وتفنيدها إلا بالبرهنة على صحة الزعم القائل بأنه ليس ثمة طريق واضح ومعقول للنظر فى وقائع العالم سوى طريق العلم التجريبى، وبالتالى تفنيد جميع الاعتراضات التى توجه إليه.

(٣) العجز فى قدراتنا:

قد يُسلّم البعض، بصفة عامة، بأن المشكلة الميتافيزيقية مشكلة واضحة بذاتها أو معقولة، لكنهم ينكرون قدرتنا على حل هذه المشكلة! فقد يقال: من الجائز أن تكون هناك حقيقة وراء الظاهر، غير أن الملكات أو القدرات البشرية، على أية حال، لا نستطيع أن نعرف عنها شيئًا، لأن معرفتنا كلها محصورة فى

نطاق الظاهر Appearance، أو كما يقال أحيانًا: محصورة فى نطاق مجموعة الظواهر ..Phenomena الموجودة أمامنا، أما ما يكمن خلف هذه الظواهر، فنحن لا نستطيع أن نعرفه، ومن العبث أن نفكر فى طبيعته. ومن هنا فإنه ينبغى علينا أن نوجه اهتمامنا إلى اكتشاف القوانين العامة، واطراد ارتباط الظواهر، ومن ثم نستبعد مشكلة الأساس الحقيقى بوصفها مشكلة لا حل لها. وهذا المذهب هو ما يسمى من الناحية الاصطلاحية باسم مذهب الظواهر Phenomenalism وله فى أيامنا هذه شهرة واسعة. أما من الناحية التاريخية فهو يرجع إلى فهم قاصر للجانب السلبى من فلسفة إيمانويل كانط I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) غير أن هذا المذهب لا يقدم أدلة على ما يقول. كما أن أنصاره يناقضون باستمرار الفرض الأساسى الذى يرتكزون عليه، فهم، مثلاً، عندما يذهبون إلى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن الحقيقة النهائية، ثم يذهبون من ناحية أخرى إلى القول بأن الحقيقة النهائية هى كل الظواهر التى ترتبط فيما بينها بقوانين عامة، وأن مجرى الطبيعة مطرد، وليس فيه مكان للصدفة أو الاستثناء، عندما يذهبون هذا المذهب فهم يقعون فى تناقض واضح. وفضلاً عن ذلك فإن افتراضهم ذاته يحتوى على تناقض، فهذه العبارة نفسها: «أننا نعرف الظواهر فحسب» لا معنى لها ما لم نكن قد عرفنا على الأقل قدرًا كافيًا من الحقائق النهائية، نتأكد منه أنه لا يمكن معرفتها[1]. ومن هنا فإن أصحاب مذهب الظواهر ملزمون بالاعتراف بقضية واحدة على الأقل، تكون بمثابة الحقيقة المطلقة أو النهائية وهى «أنا أعرف» أن كل ما أعرفه أيًا كان نوعه هو مجرد ظاهر «فحسب». وهذه القضية نفسها، بغض النظر عن قيمتها الفلسفية، تمثل نظرية إيجابية نحو المبادئ الأولى للصدق والكذب، والحق والباطل التى هى الموضوع الخاص الذى تدرسه الميتافيزيقا، وهكذا نجد أن الأدلة التى أريد بها البرهنة على استحالة الميتافيزيقا، تزودنا هى نفسها بدليل لا بأس به على ضرورة البحث الأكاديمى للمشكلة الميتافيزيقية[2].

الاعتراض الثانى: الميتافيزيقا عديمة الجدوى:

أما الاعتراض الثانى فهو يذهب إلى أنه إذا أمكن أن تقوم للميتافيزيقا قائمة،

(١) لاحظ أن القول بأن «الشىء فى ذاته» عند كانط مثلاً الذى لا يمكن لنا معرفته هو نفسه قدر من المعرفة مهما كان ضئيلاً، ثم القول بأنه موجود هو أيضًا معرفة. وفضلاً عن ذلك كله فإذا كان يستحيل على العقل البشرى أن يعرف شيئًا عنه، فكيف عرف كانط أنه موجود؟ وهكذا ينهار «الشىء فى ذاته» وتتحطم فكرته، وعلى هذا النحو كان استئناف المسيرة بعد كانط.

(1) F. H. Bradley: " Appearance and Reality" Oxford University Press, 1930, P. 129.

فإنها تظل مع ذلك عديمة الجدوى ولا قيمة لها. لأن العلوم التجريبية بالإضافة إلى تجاربنا العملية فى حياتنا اليومية تزودنا بنظرة متسقة عن العالم خالية من المتناقضات.

وفى استطاعتنا أن نرد على هذا الاعتراض على النحو التالى:-

(أ) هذا الزعم مشكوك فيه إلى حد كبير؛ لأنه مهما يقال من أصحاب نظريات التبسيط العلمى حين يجهدون أنفسهم فى تأليف نظريات ميتافيزيقية للعامة، ولجماهير الناس، فإنَّ الممثلين الحقيقيين لأى فرع من أفرع العلم التجريبى أو الرياضى، متفقون على نحو مطلق، على أن الأسئلة النهائية بصدد المبادئ الأولى إنما تقع خارج نطاق علومهم، وهم لا يفتأون يذكروننا بأن نطاق كل علم يتحدد بمجموعة من الافتراضات المبدئية، وكل ما لا يقع تحت هذه الافتراضات لابد أن ينظر إليه العلم بوصفه مشكلات «لا - وجود - لها بالنسبة إليه على الأقل. ومن ثمَّ تحصر الرياضيات نفسها فى إطار دراسة المشكلات التى تتعلق بالكم والأعداد، سواء وجدت حقائق أخرى ليس لها هذه الصبغة الكمية أو العددية أم لا. فعالم الرياضة، بوصفه عالم رياضة، لا يطلب منه أحد أن يقول شيئًا عنها. فإن وجدت مثل هذه الحقائق الأخرى فإن علمه، وفقًا للفروض المبدئية لا يعلم عنها شيئًا، فهو أبعد ما يكون عن معرفتها. وتلك هى الحال نفسها مع علم الطبيعة، حتى إذا ما كان يُردّ إلى علم الحركة Kinematics الخالصة فإنه لا يدرس سوى الانتقالات التى تتضمن أبعاد العمق والزمان، ولا يهمه بعد ذلك أن يبحث فيما إذا كانت هذه الأبعاد تُعبر عن حقائق أم لا. أما القول بأن العلوم الجزئية نفسها تزودنا بمجموعة من المعلومات عن الحقيقة النهائية فهو قول تدحضه وجهة نظر المعارضين الذين يؤمنون بوجهة نظر مضادة تقول: إن الحقيقة النهائية لا يمكن معرفتها.

(ب) وكما سبق أن رأينا فإن نتائج العلم الطبيعى من ناحية، وكذلك معتقداتنا من ناحية أخرى التى تظهر فى مجرى خبراتنا العملية فى الحياة اليومية المألوفة، وما يتشكل منها فى تعاليم الشعراء والدين غالبًا ما يتخذان شكل العداء العنيف، إذ يقف كل منهما تجاه الآخر موقف الخصومة الحادة. «فالعلم» فيما يبدو يسير فى اتجاه، بينما تسير أعمق خبراتنا الأخلاقية والدينية فى اتجاه آخر، ومن ثمَّ لا نستطيع أن نجد مفرًا من طرح السؤال عما إذا كان التناقض بينهما مجرد ظاهر فحسب، أعنى مسألة ظاهرية، فقط، أم

أنه تناقض حقيقى؟ وإذا افترضنا أنه تناقض حقيقى، فما هى درجة الثقة التى يمكن أن نوليها لكل من هذين التيارين المتعارضين؟ وبدون الدراسة الجادة للميتافيزيقا فإنه لن يكون من الممكن الإجابة عن هذا السؤال.

(جـ) إذا افترضنا على أحسن الفروض، أن مثل هذا التناقض لا وجود له؛ وإنما العلم والخبرة العملية يقدمان معًا نظرية متسقة ونهائية عن العالم، فإنّ ذلك لن يفهم إلا بعد أن نعرف الخصائص العامة للحقيقة النهائية، وبعد أن نشبع أنفسنا بتحليل دقيق لهذه الحقيقة على نحو ما تتصور العلوم الجزئية، أما قبل ذلك فليس لنا الحق فى أن نفترض صدق نظريتنا هذه عن العالم. وإذا ما اتضح لنا الحق فى أن نفترض صدق نظريتنا هذه عن العالم. وإذا ما اتضح أن الميتافيزيقا لا تقدم لنا فى النهاية فكرة جديدة عن طبيعة الحقيقة؛ وإنما هى تؤكد فقط الفكرة القديمة فإننا سنظل كميتافيزيقيين أصحاب مَحْمَدة نُحمد عليها، وهى أننا نعرف أنه كان علينا فيما سبق أن نقوم بعملية حدس فحسب[1].

الاعتراض الثالث: مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير..:

أما الاعتراض الثالث الذى يتهم الميتافيزيقا بأنها لا تتقدم، فإنه يمكن تفنيده عن طريق دراسة دقيقة لتاريخ الفلسفة. فلا شك أن مشكلات الميتافيزيقا، بمعنى ما، واحدة على الدوام، غير أن ذلك يصدق أيضًا على مشكلات أى علم آخر، وإنْ كانت المناهج التى تعالج بها هذه المشكلات ومدى كفاية الحلول التى تُقدَّم لها تتغير من عصر إلى عصر، فى تطابق وثيق مع التطور العام للعلم، ولقد كان لكل تصور ميتافيزيقى عظيم أثره القوى على التاريخ العام للعلم، والعكس صحيح أيضًا، فإن كل حركة علمية هامة قد أثّرت فى تطور الميتافيزيقا. ومن ثمَّ فقد كان لإحياء العلم الآلى Mechanical Science والتقدم العظيم الذى تم إحرازه فى هذا الفرع من أفرع المعرفة ـ أثره فى فلسفة القرن السابع عشر، بل إنه هو الذى يحدد سمات هذا القرن أكثر من المنهج الفلسفى ونتائج فلسفة ديكارت. ولقد تأثرت ميتافيزيقا ليبنتز «G. W. Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) بعمق، بمؤثرات علمية مثل ظهور حساب التكامل والتفاضل، ومعرفة أهمية «قوة المقاومة ـ Vis Vivo» فى علم الحركة، ومعرفة الاكتشافات المعاصرة التى قام بها «روبرت هوك» فى علم الحركة[2]. وإذا ما وصلنا إلى عصرنا الحاضر وجدنا أن التفكير الميتافيزيقى

(1) A. E. Taylor : Elements of Metaphysics P. 12-13.

(١) روبرت هوك R. Hooke (١٦٣٥-١٧٠٣) عالم كيمياء إنجليزى كان رائدًا فى علم النبات. أول من اكتشف الخلية الحية فى النبات. وضع قانون هوك عن الجسم المرن الذى يتناسب طرديًا مع القوة المستخدمة

فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، كان يدور باستمرار حول فكرتين علميتين هما: «بقاء الطاقة» و«أصل الأنواع». إنَّ الفيلسوف الميتافيزيقى لا يستطيع إذا أراد (وهو لا يريد إذا استطاع) أن يهرب من مهمة تقدير الآثار التى تحدثها النظريات العلمية فى عصره على تصوراتنا النهائية حول طبيعة العالم ككل. فأى تقدّم أساسى فى العلم يدعونا إلى إعادة التفكير فى المشكلات الميتافيزيقية القديمة ودراستها من جديد على ضوء المكتشفات الجديدة(١).

وقد عرض إدوين آرثر بيرت فى كتابه الشهير: «الأسس الميتافيزيقية لعلم الطبيعة الحديث»(٢) للفكرة التى تقول: إن هناك أساسًا ميتافيزيقيًا للعلم، عارضًا الأفكار التى اعتمد عليها تطور علم الطبيعة الحديث بصفة خاصة، فهو يرى أن وجهة النظر عن العالم فى أى عصر يمكن اكتشافها بطرق شتى، غير أن أفضل هذه الطرق أن نتعرف على المشكلات الفلسفية السائدة فى ذلك العصر، لأن الفلاسفة لا يستطيعون تجاوز أفكار عصرهم(٣). فإذا أخذنا وجهة النظر الحديثة عن العالم وتساءلنا عن أهم مشكلة شغلت الميتافيزيقيين فى ذلك العصر لكانت الإجابة: إنها «مشكلة المعرفة» بلا منازع، فقد كانت هى التمهيد الضرورى لظهور نظرة جديدة تختلف عن نظرة العصور الوسطى: «من ثمّ فإننا نستطيع أن نقول: إنَّ احتلال الإبستمولوجيا للمركز الرئيسى فى الفلسفة الحديثة لم يأت عرضًا؛ وإنما هو نتيجة طبيعية جدًا لفكرة لاتزال متغلغلة وأعنى بها تصور الإنسان لنفسه، ولعلاقته بالعالم من حوله، فلم تكن مشكلة المعرفة مسيطرة على الفلاسفة فى العصر الوسيط، لأن العالم الذى يسعى الذهن البشرى إلى فهمه عالم واضح(٤). وإذا كانت الصورة النهائية التى يشكلها أى عصر عن طبيعة العالم هى أهم الأسس التى يقوم عليها فكره، بل هى الأساس الميتافيزيقى الذى يوجه هذا الفكر ويسيطر عليه - فإن علينا أن نتساءل ما هو هذا الأساس الميتافيزيقى لتصور الطبيعة فى العصور الوسطى؟ وكيف تغير بظهور ميتافيزيقا الفكر الحديث؟!

كانت الأفكار التى تتألف منها هذه الصورة فى العصور الوسطى تتلخص فى أن الإنسان يشغل مكانًا مرموقًا وبارزًا فى الكون بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ بل كان يعتقد بناء على ذلك - أن عالم الطبيعة بأسره خاضع له تابع لغائيته

(١) قارن فى ذلك كله كتاب تيلور: «أصول الميتافيزيقا» ص (٨ - ١٣).

(2) Edwin Arthur Burt: The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science " Kegan Paul, London, 1932.

(3) Ibid, p.1. (4) Ibid., 2.

ومصيره، والتقت عند هذه الفكرة حركتان عظيمتان هما: الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودى ـ المسيحى وتغلغل اعتقاد عميق يقول: إنَّ الإنسان بآماله ومثله العليا هو أكثر الوقائع أهمية فى هذا الكون.

وكانت هذه النظرة هى الأساس الكامن خلف فيزيقا العصر الوسيط، فعالم الطبيعة بأسره لم يوجد إلا من أجل الإنسان وهو حاضر حضورًا مباشرًا واضحًا وضوحًا تامًّا أمام ذهنه، ومن ثمَّ فإن المقولات التى كان يُفسَّر فى إطارها هذا العالم لم تكن مقولات: الزمان والمكان، والكتلة والطاقة... إلخ، بل كانت مقولات: الجوهر، والماهية، والمادة، والصورة، والكم، والكيف... إلخ، وهى مقولات تخضع خضوعًا مباشرًا لملاحظة الإنسان فى تجربته الحسية بالعالم كما كان يعتقد أن الإنسان إيجابى نشط فى تقبل المعرفة فى حين أن الطبيعة سلبية متقابلة، ويضربون المثل برؤية الإنسان لموضوع ما، فإن ذلك يدل على أن شيئًا ما يخرج من العين إلى هذا الموضوع ولا يخرج من الموضوع إلى العين، وبالطبع ما هو حقيقى عن الأشياء هو ما يمكن أن يدركه الإنسان على نحو مباشر أو إذا كانت الأشياء تبدو مختلفة «فالسبب أنها جواهر مختلفة: فالثلج، والماء، والبخار جواهر، وكذلك الحرارة، والبرودة، وكانت المعضلة المحيِّرة الشهيرة وهى كيف يمكن للماء أن يكون حارًّا وباردًا ـ تمثل مشكلة حقيقية فى فيزيقا العصر الوسيط؛ لأن الحرارة والبرودة جوهران متمايزان فكيف يمكن أن تكون للماء خواص الحرارة والبرودة معًا؟! وقل مثل ذلك فى الخفيف والثقيل وهى كلها كيفيات يدركها الإنسان على نحو مباشر.

وقل مثل ذلك فى الجانب الغائى، فتفسير الأشياء بالغرض البشرى كان تفسيرًا حقيقيًّا أكثر من تفسيرها فى إطار السبب الكافى الذى يفسر ارتباط الأشياء بعضها ببعض، فالمطر يسقط لأنه يجعل قمح الإنسان يزدهر، واستخدمت التشبيهات المستمدة من النشاط الغرضى بحرية، فالأجسام الخفيفة كالنار، مثلاً تتجه إلى أعلى، إلى مكانها المناسب، أما الأجسام الثقيلة كالماء والتراب فهى تتجه نحو المركز إلى أسفل.

ترتب على هذا التصور الميتافيزيقى أيضًا التسليم بأن مسكن الإنسان ـ أعنى الأرض ـ لابد أن يحتل مركزًا مرموقًا بدوره، فكانت هى المركز الذى تدور حوله الشمس وبقية الأجرام السماوية، مما عبّرت عنه بوضوح النظرية البطلمية فى الفلك. ولا نريد أن نطيل فى ضرب الأمثلة، إذ يكفى ذلك لتوضيح أنَّ العلم فى

العصر الوسيط كان يعتمد على تصور ميتافيزيقى أو افتراض سابق هو أن الإنسان بوسائله وحاجاته هو الواقعة الحاسمة فى هذا الكون[١].

ثم جاءت العصور الحديثة فتغيرت الأسس الميتافيزيقية التى تقوم عليها نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى البيئة المحيطة، وإلى العالم بأسره، وقد تمَّ ذلك بفضل عوامل كثيرة منها: الثورة التى حدثت فى عالم التجارة والاقتصاد، فكانت الرحلات الطويلة عبر أراضى المعمورة، وبحارها، وما صاحب ذلك من كشوف جغرافية، ومنها الثورة الدينية التى قادها «مارتن لوثر» ضد الكنيسة والتى سبقت إعلان نظرية الفلك الجديدة التى جاء بها «كوبرنيكس» ومنها ظهور الطباعة التى أسهمت بنصيب كبير فى نشر المعارف، ومنها الاهتمام بالرياضيات التى تعتمد على الاستنباط العقلى بدلاً من الاعتماد على الحواس فى الملاحظة المباشرة والاعتماد على الكيفيات... إلخ، كل ذلك أدى إلى ظهور مجموعة من الأفكار الجديدة التى شكلت أساسًا ميتافيزيقيًا جديدًا. فلم يعد هناك مفاضلة بين عنصر وعنصر، بل أصبح الكون كله يتألف من مادة واحدة، ولم يعد للإنسان مكانة متميزة ولا وضعًا مرموقًا. ومن ثمَّ تخلى الفلاسفة عن التصور الغائى لسير الحوادث الطبيعية، وانتشرت الفكرة الآلية الصارمة. ولم تعد الأرض جرمًا متميزًا لأنها مقر الإنسان بل تساوت مع الأجرام السماوية الأخرى - فى الوقت نفسه لم تعد «روما» مدينة متميزة - وكانت كذلك بوصفها مركزًا دينيًا مرموقًا ومقر البابا لفترة تزيد على ألف عام، بل تساوت معه مدن أخرى مثل لندن وباريس[٢].

وهذا يُفسر لنا لِمَ كانت مشكلة «نظرية المعرفة» أساسية فى الفلسفة الحديثة، ولماذا جذبت المفكرين ودفعتهم للقيام بمجهودات ميتافيزيقية كانت تزخر بها كتب الفلسفة الحديثة؟: السبب هو الحاجة إلى وجود تصور جديد لطبيعة الإنسان ولمعرفته بالعالم من حوله: فدراسة الطبيعة، ومشكلة المعرفة يشكلان تمهيدًا ضروريًا لأية مواجهة ناجحة للموضوعات النهائية الأخرى.

(1) E. A. Burtt " Ibid., p. 6.

(2) E. A. Burtt : Ibid., P. 29.

الفصل الثالث

الميتافيزيقا ... والعلم

أولاً: الميتافيزيقا .. والعلم القديم
ثانيا: الميتافيزيقا .. وثورة العلم الحديث
ثالثا: الأساس الميتافيزيقى للعلم
رابعا: الميتافيزيقا .. والعلم المعاصر

أولاً: الميتافيزيقا والعلم القديم:

سبق أن رأينا فى الفصل السابق أنه كانت للميتافيزيقا علاقات متعددة مع أفرع كثيرة من المعرفة البشرية: كالأدب والدين، والتصوف، والرياضيات والمنطق.. إلخ. غير أن العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم كانت وثيقة على مدار التاريخ ربما أكثر من أى علاقة أخرى، من عصر اليونان حتى يومنا الراهن.

فلم يكن فلاسفة اليونان يفرقون بين الرجل الميتافيزيقى والعالم، سواء أكان عالمًا فى الطبيعيات كطاليس وأرسطو، أو عالمًا فى الرياضيات مثل فيثاغورس وأفلاطون، لا من حيث موضوع البحث ولا منهجه. وربما ظهرت التفرقة لأول مرة فى تصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية النظرية من ناحية، والعملية من ناحية أخرى حيث اشتملت الأولى على ثلاثة علوم هى: الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات والميتافيزيقا، بينما ضمت الثانية: الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة. غير أن الملاحظ أن المعلم الأول، فى هذا التصنيف جعل الارتباط وثيقًا أيضًا بين الميتافيزيقا والعلم، فهما معًا علمان نظريان يستخدمان أداة واحدة هى العقل، ويستهدفان غاية واحدة هى البحث عن الحقيقة.

ولو أننا أمعنا النظر قليلاً لوجدنا أن أرسطو جعل الارتباط وثيقًا بين الطبيعيات والميتافيزيقا من زاوية أخرى، فإذا كان المعلم الأول يعرِّف الميتافيزيقا بأنها «علم العلل الأولى» ـ فإن هذه التسمية ـ العلل الأولى ـ لا يكون

لها معنى فى الواقع إلا إذا كانت هناك علل أخرى هى «العلل الثانية». وسواء أكان تعريف أرسطو سليمًا أو غير سليم، فإن ما يهمنا الآن على الأقل أن البحث فى الميتافيزيقا بوصفه بحثًا فى ميدان «العلل الأولى» هو امتداد للبحث فى «الفيزيقا» بوصفها ميدان «العلل الثانية». مما يجعلنا نربط ربطًا وثيقًا بين الميتافيزيقا التى تبحث فى «العلل الأولى» وعلم الطبيعة الذى يبحث فى «العلل الثانية». ومن هنا فقد ذهب «مارتن هيدجر M. Heidgger (١٨٨٩-١٩٧٦) - إلى أن الميتافيزيقا فى الفلسفة القديمة بوجه عام، وفى الفلسفة الأرسطية بوجه خاص لم تكن سوى امتداد للفيزيقا أو هى نفسها ضرب من الفيزيقا[١]. فنقطة البدء فى فلسفة أرسطو هى دراسة الطبيعة أو دراسة «الموجودات التى تشتمل عليها الطبيعة، وفى الوقت ذاته فإن الميتافيزيقا هى دراسة الخصائص العامة لهذه الموجودات بما هو موجود» - وهذا هو التعريف الثانى لميتافيزيقا أرسطو - وهو يدل بوضوح على أن الدراسات الميتافيزيقية ليست سوى امتداد للدراسات الفيزيقية السابقة.

بل حتى التعريف الثالث للميتافيزيقا بأنها «الإلهيات».. أو «العلم الإلهى Theology.. الذى يبحث فى العلّة الأولى التى هى الله، لا يبعد كثيرًا عن التعريفين السابقين من حيث إن الله فى الفلسفة الأرسطية ليس خالقًا للكون، ولا هو يمثل العلة الفاعلة له، بل العلة الغائية فحسب، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه إليه فى حركتها لأنها عاشقة له. وهو معشوقها الأكبر. وعن طريق هذا العشق الموجه المرسوم الذى تصبح فيه الموجودات كلها منجذبة إلى الله، تتم حركة هذه الموجودات. ومن هنا كان من الخطأ ونحن نشرح الفلسفة الأولى عند أرسطو بقولنا: إنها - «العلم الإلهى»، أو الإلهيات - ذلك لأن مَنْ يقرأ هذا التعريف كثيرًا ما يغيب عنه التصور الأرسطى لله، ومن ثمَّ يعتقد خطأ أن أرسطو قد تناول فى ميتافيزيقاه ما نقصده نحن بالله: ذاته، وصفاته[٢].

وفى أواخر العصور الوسطى نشأت الحركة الفلسفية التى كانت تمثل الانتقال من الفكر الوسيط إلى الفكر الحديث. وقد أكدت هذه الحركة على الدور الحاسم للتجربة فى العلم، وقللت إلى حد ما من دور البرهان المنطقى.

(1) Cite' Par Jean Wahl L'Experience Metaphysique P. 22.

(نقلاً عن د. يحيى هويدى فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة» ص ٣٨١) دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩١.

(٢) د. يحيى هويدى: «دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، عام ١٩٩١ ص ٣٨١).

يقول روجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤-١٢٩٤) أحد فلاسفة القرن الثالث عشر وأحد أسلاف هذه الحركة:

هناك طريقان لاكتشاف المعرفة:

(أ) طريق البرهان (الاستدلال). (ب) طريق التجربة.

أما البرهان فهو ينتمى إلى الاستنتاج ويجعلنا نتفق معه. غير أن البرهان لا يقضى على الشك على نحو فعال، بحيث يهدأ العقل متبصرًا بالحقيقة إلا إذا اكتشف هذه الحقيقة عن طريق التجربة»[١].

وعادت الميتافيزيقا إلى الارتباط ارتباطًا وثيقًا بالعلم فى الفلسفة الحديثة على يد «رينيه ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠) الذى اعتبر العلم - بمعنى المعرفة - وحدة لا تتجزأ وإن كان يمكن أن تتميز إلى ثلاثة أقسام هى الميتافيزيقا وهى تشمل مبادئ المعرفة، والفيزيقا أو المبادئ الصحيحة للأشياء المادية «العلوم الأخرى التى فيها منفعة». وعندما ينظر إلى الفلسفة على أنها شجرة، يجعل من الميتافيزيقا الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم، وجذعها الفيزيقا، والفروع هى العلوم الأخرى، وهى ثلاثة - الطب، والميكانيكا، والأخلاق - وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد عندما نتحدث عن الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى (الكتاب الثانى).

غير أن الميتافيزيقا تعرضت لانتقادات عنيفة مع ظهور العلم فى القرن السابع عشر الأمر الذى يحتاج إلى وقفة قصيرة.

ثانيًا: الميتافيزيقا.. وثورة العلم الحديث:

تعرضت الميتافيزيقا فى العصور الحديثة لحملات عنيفة، وانتقادات شتى، جاءت فى الأعم الأغلب، من مفكرين يعتقدون أنهم بذلك يحافظون على «العلم» بمنهجه الاستقرائى المتميز، وينأون به عن «التأمل»، و«الخيال النظرى» الذى يجنح إليه فلاسفة الميتافيزيقا، ويجعلهم يعملون على تعطيل مسيرة العلم والإضرار بمنجزاته من ناحية، وإيمانًا منهم، من ناحية أخرى، بقدرة العلم - وحده - على تزويدنا بتفسير لكل شىء، وبمعرفة «علل» الظواهر المختلفة التى كان يبحث عنها أرسطو وغيره من الميتافيزيقيين عن طريق العقل الخالص.

(١) نقلاً عن «فرانك فيليب» فلسفة العلم: «أو الصلة بين العلم والفلسفة» ترجمة د. على على ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص (٥٣).

واستمرت فكرة أرسطو فى العصور المسيحية والإسلامية على حد سواء.

ومن هنا فقد اشتدت الحملات ضد الميتافيزيقا مع بداية الثورة العلمية فى القرن السابع عشر، وانتصارها فى القرن الثامن عشر. فأقام فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١-١٦٢٦) تفرقة هامة بين المنهج العلمى الاستقرائى، والمنهج الميتافيزيقى التأملى، وذهب ديفيد هيوم D.Hume (١٧١١-١٧٧٦) إلى أن المشكلات الميتافيزيقية لا معنى لها ـ وأن المناقشات حولها «لن تنطوى إلا على سفسطة ووهم»[١]. وحاول كانط إصلاح التفكير الميتافيزيقى فكتب «نقد العقل الخالص» ليزيل الأخطاء التى كانت ـ ولا تزال ـ تعوق التفكير الميتافيزيقى الذى حصره فى ثلاثة موضوعات هى: الله، والحرية، والخلود[٢]. وهى موضوعات هامة يستحيل أن يُبدى الناس عدم اكتراث بها، فليس السؤال أن يكون للناس ميتافيزيقا أم لا، بل أن تكون لهم ميتافيزيقا جيدة أم رديئة[٣]. وذلك يعنى أن مفكرى التنوير فى القرن الثامن عشر الذين هاجموا الميتافيزيقا إنما كانوا، فى الواقع، يهاجمون أسس المعرفة البشرية بأسرها. وكانت النتيجة أنهم أصبحوا ـ دون قصد ـ أعداء للعلم الذين يعترفون أنهم أصدقاؤه[٤].

ولا يزال من الصواب أن نقول: إن الذين يعترفون بعدائهم للميتافيزيقا هم فى الواقع يهاجمون أسس العلم. وربما كان خطر أمثال هذه الهجمات اليوم أخطر مما كان عليه فى عصر كانط، وأقول «ربما» لأننى على وعى بالاتجاه إلى الظن بأن تفكير المرء بالخطر الذى يقف فيه المرء اليوم أشد خطورة من خطر الأمر فإنه قد أبحر بنجاح.

لكننى لا زلتُ أعتقد أن الخطر الذى يأتى إلى العلم من أعداء الميتافيزيقا أكبر جدية الآن مما كان عليه من قبل. ولقد حاولتُ أن أوضح ذلك بأن أبيّن ما تنطوى عليه الحركة التى أطلقت عليها اسم «الحركة اللاعقلية فى يومنا الراهن» وهى لا يمكن مقارنتها بالنزعة الشكية فى القرن الثامن عشر فهى لا تعبر عن تمرد ضد

(1) A. H. Basson: David Hume, A Pelican Book 1958, P. 150-151.

(2) R. Collingwood: " An Essay on Metaphysics Oxford at the Clarendon Press, 1969, P. 231.

(3) Ibid.

(٤) معنى ذلك أن كانط كان يرى أنه لابد أن تكون هناك «ميتافيزيقا» إذ يبدو أنها ضرورة سيكولوجية تنشأ من رغبات الناس، وليس ذلك كل شيء، بل هى أيضًا «ضرورة منطقية» تنشأ من السعى إلى المعرفة. ذلك السعى الذى نسميه بالعلم؛ فهو محاولة للتفكير بطريقة نسقية منظمة. وينطوى ذلك على رفض الافتراضات السابقة فى تفكيرنا، وذلك بدوره ينطوى على اكتشاف أن بعضها افتراضات سابقة نسبية تحتاج إلى تبرير، وبعضها الآخر افتراضات سابقة مطلقة لا تحتاج إلى تبرير ولا يمكن فى الواقع تبريرها، وكل مَنْ يكتشف ذلك فهو بالفعل ميتافيزيقى.

T. G. Collingwood : Ibid P. 233.

حياة التفكير العلمى، إنها تعبر فقط عن شعور بالمشكلة. وهى ليست محاولة لتدمير العلم. حتى هيوم بكل شكه كان مقتنعًا تمامًا كمعاصريه بأن فيزيقا نيوتن سليمة. أما الموقف اليوم فهو مختلف. لقد أطلقت النيران على الميتافيزيقا فى القرن الثامن عشر؛ لأن الناس تخيلوا أن العالم بدون الميتافيزيقا سوف يتيح الفرصة لتطور العلم. أما اليوم فالنيران تطلق على الميتافيزيقا؛ لأن الناس تخيلوا أن العالم بدون ميتافيزيقا سوف يتيح المجال لنمو المذهب اللاعقلى!

ولقد سبق أن تحدثت فى الفصل الثالث عن العقبات التى تعوق هذا النمو، من أهمها الاقتناع من جانب المثقفين أن الحقيقة جديرة بالبحث عنها بجدية. وأن التفكير العلمى لابد أن يمضى فى طريقة مهما كلفنا من ثمن. ولو سرى هذا الاقتناع فسوف يتوقف وباء المذهب اللاعقلى. لكن لو أن المثقفين أخذوا بالنظرة التى تقول: إن الحقيقة لا تستحق البحث عنها أو السعى وراءها ـ وهذا ما يفعلونه ـ بعلم أو بغير علم ـ عندما يقررون أن الميتافيزيقا مستحيلة، فإنهم سوف يتخلون عن إيمانهم بالعلم، ومن ثم يزيلون العقبة الوحيدة التى تمنع انهيار الحضارة الغربية.

عندما كتب كانط كتاب «نقد العقل الخالص» أراد أن يظهر الطريق أمام ميتافيزيقا المستقبل عن طريق نقد الأخطاء التى وقعت فيها الميتافيزيقا القديمة. ولقد وعد بالفعل بكتابه هذا أنه سوف يكتب وينشر مذهب الميتافيزيقا الجديد الذى يمهد له الطريق الآن.

ثالثًا: الأساس الميتافيزيقى للعلم:

يمكن أن نقول: إن الأساس الميتافيزيقى للعلم يتجلى بوضوح فى أربعة أمور ـ على الأقل ـ تتشكل وتتغير وفقًا للعصر الذى تظهر فيه. وسوف نوجزها فيما يلى:

(١) المفاهيم والتصورات والافتراضات السابقة، والمقولات التى تدخل فى تفسير الكون. ففى العالم القديم كان يتم تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق مقولات مثل الجوهر والماهية، على اعتبار أن كل ما فى الكون يتألف من جواهر تحمل أعراضًا. والجوهر هو الجانب الثابت الدائم، أما الأعراض فهى متغيرة وزائلة. كما يتم هذا التفسير أحيانًا أخرى، عن طريق أفكار ميتافيزيقية مثل المادة والصورة على نحو ما فعل أرسطو. فكل شىء فى هذه الدنيا يتألف من مادة وصورة. ولا نعنى بالمادة ما يُفهم من هذا اللفظ عادة: هذا الخشب، أو

النحاس، أو الحجر.. إلخ لأن هذه الموجودات نفسها تتألف من مادة وصورة. وإنما نعنى بالمادة «الهيولى» أو «العجينة» أو المادة الخام التى يمكن أن تتشكل فى قالب خاص هو الصورة. وهذه «العجيبنة» هى التى كان أرسطو يطلق عليها اسم «الهيولى ..Hyle». فهذا الشىء المسمى بالخشب يمكن أن يكون سبورة أو منضدة أو رفًا للكتب.. إلخ. وتلك هى الصورة(Eidos) Form[1].

ولقد سادت النظرة الهيراركية للكون (أى الترتيب التصاعدى للأشياء) فى التفسير العلمى للظواهر فى العالم القديم، وهى نظرة ميتافيزيقية أساسًا، نقول: إن كل شىء مرتب ترتيبًا تصاعديًا. بحيث نجد أن ما هو أدنى موجود لصالح ما هو أعلى. وما هو أعلى إنما يكون كذلك لسبب واحد فقط هو ما فيه من مبدأ عقلى؛ فالجماد - أدنى مراتب الموجودات. يقوم على خدمة النبات، فمن مواده يتغذى ويرتوى ويتنفس. وكلما صعدنا درجة وجدنا المبدأ نفسه، أعنى أن النبات موجود لصالح الحيوان، والحيوان أيضًا موجود لصالح الإنسان... إلخ[2]. وهكذا نجد أن هناك مجموعة من الأفكار والمفاهيم والتصورات الميتافيزيقية كانت تشكل البنية التحتية للعلم فى العصر القديم، وقد استمر الكثير منها خلال العصور الوسطى، وجزء كبير من العصر الحديث، إلى أن جاءت أفكار ميتافيزيقية جديدة حلّت محل الأفكار القديمة.

(٢) تصور العلاقة بين الإنسان والكون، أو طريقة معرفة الإنسان لظواهر الطبيعة. فقد كان المعتقد فى مرحلة من المراحل أن الإنسان يكون نشيطًا إيجابيًا فى تحصيله للمعرفة، فى حين تكون الطبيعة سلبية متقبلّة. فعندما يرى المرء شيئًا عن بعد، فإن ذلك يعنى أن هناك شيئًا يخرج من عينيه ليصل إلى الموضوع الذى يدركه، وليس العكس، أعنى أنه لا شىء يخرج من الموضوع المدرك إلى عينيه. وبالطبع ما هو حقيقى عن الأشياء هو ما يمكن إدراكه منها إدراكًا مباشرًا عن طريق الحواس البشرية. أما الأشياء التى تبدو مختلفة. فهى بالفعل جواهر مختلفة، مثل: الثلج، والماء، والبخار. ولقد كان اللغز المحيّر، كما هو معروف، يدور حول الماء الساخن من ناحية، والماء البارد من ناحية أخرى. فلقد كانت تلك مشكلة كبرى ولغزًا حقيقيًا أمام فيزياء العصور الوسطى، ذلك لأن الحرارة والبرودة جوهران منفصلان ومستقلان: فكيف

(1) J. H. Randall: " Aristotle" Columbia University, 1968, P. 118.

(٢) قارن ذلك كله فى كتابنا: «أرسطو.. والمرأة» لاسيما الفصل الثانى بعنوان «دعائم الميتافيزيقا» حيث بيّنا كيف نقل أرسطو أفكاره الميتافيزيقية لتكون الدعائم الرئيسة فى تفسيره لظواهر الطبيعة، والبيولوجيا.. إلخ، ص (٢٧)، وما بعدها، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦. العدد الثانى من سلسلة «الفيلسوف والمرأة».

يمكن إذن لنفس الشيء (الماء مثلاً) أن تكون له خواص الحرارة والبرودة فى آن معًا..؟ كيف يمكن للشيء الواحد أن تكون له خواص الخفيف والثقيل معًا..؟ فما دامت الحواس تميّز بينها، فلابد أن تكون هذه الخصائص كيفيات منفصلة ومتميزة، وأن تكون كل منها حقيقة قائمة مثل الأخرى تمامًا[1].

(٣) وفى استطاعتنا أن نقول الشيء نفسه بصدد تفسير الأشياء من زاوية الأغراض البشرية وهو ما يسمى بالتفسير الغائى Teleological. وقد اعتبر فى فترة طويلة من تاريخ الفكر البشرى تفسيرًا حقيقيًا وهامًا، بل أكثر أهمية من التفسير السببى أو الآلى الذى يعبر عن ارتباط الأشياء بعضها ببعض بعلاقة العلّة بالمعلول؛ لقد كان الناس يتصورون أن المطر يسقط لكى يروى القمح الذى يزرعه الإنسان. وأن هذا التفسير صحيح تمامًا، بقدر صحة القول بأن المطر يسقط بسبب اصطدام السحب بمناطق باردة. وهكذا استخدمت التشبيهات المستمدة من النشاط الغرضى للإنسان بقدر كبير من الحرية. فالأجسام الخفيفة، كالنار مثلاً، تتجه إلى الصعود إلى أعلى، حيث إنه مكانها المناسب. فى حين أن الأجسام الثقيلة، كالماء والتراب، تميل إلى السقوط نحو الأسفل حيث تجد كذلك مكانها المناسب. وهم يستنتجون الاختلافات الكمية من هذه التمييزات الغائية. ومادام الجسم الثقيل يتجه إلى السقوط نحو الأسفل بقوة أكثر من الجسم الخفيف، فإنه يصل إلى الأرض أسرع من الخفيف عندما لا يعوقه عائق أثناء السقوط.

ولسنا بحاجة إلى أن نسوق أمثلة أكثر من ذلك. فما سقناه يكفى للتدليل على أن العلم - لا سيما فى العصر الوسيط، بل وقبل ذلك أيضًا - كان يقوم على افتراضات ميتافيزيقية مسبقة تذهب - بصفة عامة - إلى أن الإنسان - بطرق معرفته، وحاجاته هو الواقعة الهامة والحاسمة فى الكون[2].

غير أن علينا أن ننتبه جيدًا إلى أن التخلى عن فكرة الغائية الميتافيزيقية فى العلم الحديث، لم تجعل العلم ينفصل تمامًا عن الميتافيزيقا، بل على العكس فقد حلّت محلها أفكار ميتافيزيقية أخرى، فكأنه استبدل فكرة ميتافيزيقية بفكرة أخرى عندما ذهب إلى أن الكون لا ينطوى على أى قدر من الغائية فهو بلا غاية ولا غرض، بل تسود ظواهره العبثية واللامعنى... وتلك كانت صورة العالم فى نظر العلم الحديث. وتنقلنا هذه الملاحظة، فى الواقع، إلى النقطة الرابعة والأخيرة، وهى المقارنة بين صورة العالم على نحو ما كانت عليه فى

(1) Edwin A. Burtt: " The Metaphysical Foundatiuons of Modern Physical Science" kegan Paul, 1932, p. 5.
(2) Ibid, p.6.

العصر الوسيط، ونفس هذه الصورة فى العصر الحديث، علمًا بأنها كانت فى كل عصر من هذين العصرين هى الأساس الميتافيزيقى للعلم الذى ظهر فيه.

(٤) إذا تساءلنا كيف كان إنسان العصر الوسيط يرى العالم؟ أو كيف كانت صورة الكون فى نظر الناس خلال العصر الوسيط؟ فإننا يمكن أن نوجز الإجابة على النحو التالى:-

* كانت الأرض تقف ثابتة فى مركز الكون، وتدور الشمس والقمر، وبقية الكواكب حولها متخذة شكل الدوائر.
* خلق الله العالم على نحو ما جاء فى سفر التكوين حوالى ٤٠٠٤ ق. م. وقد استنتج الناس هذا التاريخ من جَمْع أعمار أبناء آدم، كما رواها الكتاب المقدس.
* سوف تكون نهاية هذا العالم - أى يوم القيامة - فى تاريخ ليس ببعيد وهو عام ٤٠٠٤ بعد الميلاد. وذلك لكى يكون تاريخ العالم متسقًا مع حياة المسيح التى تقع بالضبط فى المنتصف أى فى مركز الزمان.
* يسير العالم طبقًا لخطة إلهية محكمة، وكل شىء فى الكون له هدف أو غرض أو غاية: فقد خُلقت الشمس لكى توفر الضوء والحرارة للإنسان خلال النهار. بينما يزوده القمر بالنور ليلاً.. فلا شىء بغير معنى. بل على العكس: فالكون من أضأل الأشياء إلى أعظمها يتضمن هدفًا وغاية، فالنبات والحيوانات موجودة لنفع الناس، ولما تقدمه من طعام، والأنهار لتروى ظمأهم. وإنْ كانت هناك أشياء كالحشرات، والناموس، والثعابين والقاذورات.. لا يستطيع المرء أن يفسر الغاية من خلقها، فلقد قيل مع ذلك إنه ربما كانت لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية. وفى النهاية لا يمكن لعقل الإنسان البسيط أن يتوقع الكشف عن جميع أسرار الخطة الإلهية.

ولقد تغيرت هذه الصورة تمامًا فى العصر الحديث حيث ساد التفسير العلمى؛ أى التفسير الآلى أو الميكانيكى الذى يفسر الأشياء بتحديد أسبابها لا أغراضها. ويمكن القول بأن التفسير العلمى أو الآلى هو نفسه تفسير الظواهر عن طريق القوانين الطبيعية، لأن تفسير القوانين يعنى التفسير بالأسباب. ولقد ترتب على هذا التفسير الجديد للعالم تفسيرًا جديدًا للقيم البشرية، فلم تعد القيم الأخلاقية مثلاً موضوعية، بل ذاتية. وهكذا ظهرت النزعة الذاتية فى ميدان الأخلاق والجمال مما أدى إلى انهيارها أو على الأقل، انهيار صورتيهما التقليدية فى أذهان الناس، وذلك للأسباب الآتية: -

(أ) لو كانت قيمة الشيء ذاتية، لكان معنى ذلك أن الحكم بأن شيئًا ما له قيمة أو لا - مسألة ترجع إلى الذوق لا أكثر ولا أقل.

(ب) تتضمن الذاتية القول بأن أى حكم قيمى لا هو صادق ولا كاذب.

(ج) لو سلمنا بصحة النزعة الذاتية لاستحال القيام بأية مناقشة عقلية مثمرة بصدد الموضوعات الأخلاقية والجمالية... إلخ[1].

وهكذا سوف نجد أن موضوعات مثل استهجان الرق، وكراهية قتل الأطفال، أو وأد البنات أحياء.. إلخ - هى مسألة ذوق فردى، أو هى - على أقصى تقدير - تتوقف على رأى الجماعة دون أن يكون هناك حكم عقلى شامل بصددها[2]. ولهذا السبب فقد اتضح أن الصورة الميتافيزيقية للعالم التى تشكلت فى العصر الحديث لم تكن كافية ولا مقنعة لتكون أساسًا للعلم المعاصر. وقد بدأت هذه الصورة تتغير. ومن هنا فإن علينا الآن أن نطرح سؤالاً جديدًا هو: ما هى العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم المعاصر..؟ وهذا ما سوف نجيب عنه فى القسم التالى.

رابعًا: الميتافيزيقا.. والعلم المعاصر:

سبق أن رأينا أن العلم يخلق مشكلات من نفس النوع الذى تخلقه خبرتنا اليومية، والتى تتسم بسمة أساسية هى إبراز التناقض بين الظاهر والحقيقة Appearance & Reality مما يجعلنا نقف فى الحال فى قلب الميتافيزيقا. والغريب أن العلم، رغم تقدمه الهائل فى القرون الثلاثة الماضية، لم يتمكن من إزالة «هذا التناقض» أو حتى التخفيف منه، بل على العكس: فهو كما تقدم زاد من حدّة التقابل بين الجانب الذى يبدو أمامنا من أشياء العالم، والجانب الخفى الذى يكشفه لنا العلماء يومًا بعد يوم، بحيث يتعمق التناقض بين ما يظهر فى حياتنا اليومية المألوفة وما يكشف عنه العلم من حقائق. وهكذا لم تُحَلّ مشكلة «المنضدتين» التى أشار إليها «إدنجتون Eddington»، ولا ضاقت الهوة بينهما، بل على العكس زادت اتساعًا.

وفى استطاعتنا أن نوسع من مشكلة «إدنجتون» لنصل بها إلى تلك المشكلة التى درسها العلماء ردحًا طويلاً من الزمن، وهى «طبيعة المادة The Nature of Matter». فحتى إذا ما استبعدنا ما قاله العلماء والفلاسفة فى الماضى عن

(١) ولتر ستيس: «الدين.. والعقل الحديث» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٨.

(٢) يرى «ستيس» أن الصورة القديمة هى الجمع بين صورة العصور الوسطى الدينية وصورة العلم الحديث الآلية على اعتبار أن الأولى تتحدث عن عالم الأزل فى حين أن الثانية تتحدث عن عالم الزمان. راجع كتابه السالف الذكر.

«طبيعة المادة» ومدى اختلاف الآراء الميتافيزيقية وتباينها حول هذه المشكلة، فإننا نجد - رغم ذلك - مواقف لعلماء الطبيعة المعاصرين تخرجنا من ميدان العلم لتقذف بنا فى أحضان الميتافيزيقا، فضلاً عن أنها تكشف أمامنا مشكلة التناقض فى خبرتنا اليومية ومعارفنا العلمية بين «الظاهر والحقيقة» بوضوح ناصع. بل قد تؤدى بالعلماء، فى بعض الأحيان إلى اعتناق قمة المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية وأعنى به المذهب المثالى ..Idealism[(١)].

والواقع أن مشكلة «طبيعة المادة» مرّت بأطوار متعددة:

١- فقد ذهب العلماء فى البداية إلى أن المادة تنحل إلى ذرات Atoms..[(٢)] واعتقدوا أن الذرة هى أبسط شىء يمكن أن ترتد إليه المادة.

٢- تطورت البحوث العلمية فاكتشف العلماء بعد ذلك، أن الذرة تتألف من «البروتون» Proton أو النواة والألكترون Electrom. وأن الإلكترونات فى كل ذرة تدور حول النواة.

٣- أمكن تفتيت الذرة إلى جزيئات.. وأصبحت الذرات يختلف بعضها عن بعض بعدد الإلكترونات، والبروتونات والجزيئات الأخرى.

٤- أصبحت الذرة مصدرًا للطاقة. وأصبح للبروتون طاقة، وللألكترون طاقة، ثم تحولت إلى طاقة ضوئية، ثم إلى موجات.

٥- واستمرت البحوث العلمية حتى اكتشف العلماء أن الموجات يمكن تحليلها إلى حوادث Events. وهكذا ظن العلماء أن الذرة ليست سوى مجموعة من «الحوادث» تنتشر فتؤلف موجة ضوئية.

---

(١) تقوم مثالية أغلب العلماء المعاصرين على ثلاثة أسس:

الأول: استحالة الوصول إلى معرفة موضوعية تمامًا عن العالم المادى، وإنما تقوم معرفتنا للعالم نتيجة تدخلنا فيه بقدراتنا العقلية وآلاتنا ومقاييسنا.

الثانى: أن طبيعة معرفتنا للعالم ليست مطابقة للواقع الخارجى، وإنما يدخل العقل عنصرًا أساسيًا فى تكوينها، فضلاً عن أن العقل هو أول شىء مباشر فى خبرتنا، وكل ما عداه استدلال حتى المادة نفسها «فيما يقول بالنك» والفيزياء المعاصرة ربطت العالم الطبيعى ربطًا وثيقًا بالعقل المدرك فيما يقول جيتر.

الثالث: معرفتنا للعالم المادى مصوغة فى صيغ رياضية مجردة، تبعد بنا عن المألوف عن المادة وتقربنا من وجود ذهنى.

الرابع: فى ذلك كله الدكتور محمود فهمى زيدان «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية» دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٨٢ ص (٨١) وما بعدها.

(٢) نحن هنا بالطبع نستبعد، كما سبق أن ذكرنا، المدرسة الذرية القديمة: لوقيبوس Leucippus وديمقريطس Democritus من الفلاسفة الإغريق فى القرن الثالث قبل الميلاد، ونقصد التصور العلمى الحديث الذى بدأ بصفة خاصة على يد عالم الكيمياء الإنجليزى جون دلتون J. Delton (١٧٦٦-١٨٤٤) الذى ذهب إلى أن المادة مؤلفة من مجموعة من الذرات، ثم تبعه العالم الروسى «مانديليف ..Mandeieys» (١٨٣٤-١٩٠٧) الذى وضع الجدول المعروف باسمه ورتّب فيه العناصر الكيميائية حسب وزنها الذرى... إلخ.

٦ـ لكن النتيجة الغريبة التى انتهى إليها العلماء هى أننا نجهل حقيقة الأشياء، ولا نعلم منها إلا ظاهرها فحسب. وتلك هى النتيجة التى توصل إليها علماء الكوانتم وكثير من علماء النسبية[١].

ولقد أقام العلماء هذه النتيجة الغريبة ـ التى تقول: إننا نعرف ظاهر الأشياء دون حقيقتها ـ على الأسس الآتية:ـ

(أ) أن العالم الذى ندرسه ونحاول أن نكشف عن أسراره ونصوغ قوانينه لا يتطابق مع العالم المادى الخارجي الذى نشاهده، والذى يستقل عن إدراكنا له.

(ب) العالم الذى ندرسه يكشف لنا أن المادة فى نهاية المطاف، قد تحولت إلى مجموعة من الصيغ والمعادلات الرياضية لا علاقة لها بالمادة التى نعرفها ونتعامل معها فى حياتنا اليومية. وهكذا تتعمق فكرة «المنضدتين» التى قال بها «إدنجتون» وذكرناها فيما سبق.

(ج) إذا كان الطريق العلمى ـ طريق البحث التجريبى ـ قد حوّل العالم فى نهاية المطاف إلى مجموعة من الصيغ والمعادلات الرياضية، فقد وجد العلماء أنفسهم فى موقف ينطوى على مفارقة، لقد بدأت بحوثهم بالتجربة. لكنهم انتهوا إلى موقف فلسفى خالص لا يمكن إتيانه أو إنكاره عن طريق التجربة! ومن هنا فقد ثار أربيان M. Urbain أحد علماء الكيمياء المعاصرين ـ وهو يستخدم أكثر المناهج دقة ونسقية ـ على طريقة البحث التجريبى، ولم يتردد فى أن ينكر أبدية المناهج. وعنده أنه لا يوجد منهج للبحث قط لا ينتهى بأن يفقد خصوبته الأولى. فسوف تأتى ساعة يرفض فيها المرء أن يبحث فيها عن الجديد بواسطة القديم، ساعة لا تستطيع الروح العلمية أن تتقدم إلا إذا اخترعت مناهج جديدة[٢].

وهكذا نجد أنفسنا فى المعرفة العلمية المعاصرة أمام مشروع Project تجريبى لا منهج تجريبى والمشروع يختلف عن المنهج. فالمنهج مرسوم ومغلق، أما المشروع فيمتاز بأنه متفتح لا يتقيد بخطوات وهو لا يسير فى اتجاه واحد كالمنهج بل يتخذ اتجاهات متعددة. ويتخذ ميدانه مكانا وسطا بين العقل والواقع، بين الفكر والطبيعة، فى دنيا الأجهزة العلمية والمعادلات الرياضية ليكشف من خلالها[٣].

(١) دكتور محمود فهمى زيدان «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية» دار النهضة العربية بيروت، عام ١٩٨٢ ص (١٤١).

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «تطور الجدل بعد هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص (٣٣٧ ـ ٣٣٨).

(٣) المرجع السابق ص (٣٣٨ ـ ٣٣٩).

والواقع أننا فى جوانب كثيرة من المعرفة العلمية المعاصرة نجد أنفسنا من جديد فى قلب الميتافيزيقا، إذ كثيرًا ما ينتهى العلماء المعاصرون إلى مواقف ميتافيزيقية خالصة، بل كثيرًا ما تقترب من مواقف المذاهب المثالية كما سبق أن ذكرنا[١]. فما يعرفونه عن العالم ليس هو العالم فى موضوعيته واستقلاله عنا، وإنما هو يصبح على أيديهم عالمًا من خلقنا إلى حد كبير (وفى ذلك اقتراب من المثالية الذاتية عند باركلى!)، أو أنه العالم كما يبدو لنا، لا كما هو فى حقيقته، وهم يستنتجون أن وراء هذا العالم الذى نعرفه عالمًا آخر نجهل عنه كل شىء. وهكذا يقعون فى نظرة مثالية ميتافيزيقية لا تخفى!

والواقع أن الفكرة التى تذهب إلى أن العلماء لا يقبلون على العالم بذهن خال أو بنية عقلية لا أثر فيها للفلسفة - ينكرها الكثير منهم، ويذهب بعضهم إلى أن العالم الذى يدرسونه هو عالم يتدخلون فيه بمفاهيمهم، وتصوراتهم، وآلاتهم وأدواتهم، ومقاييسهم، وتجاربهم - وهو موضوع درسه بالتفصيل الفيلسوف الفرنسى المعاصر «جاستون بشلارد G. Bachelard»[٢] (١٨٨٤-١٩٦٢) من أن العلماء يظنون أنهم يقبلون على دراساتهم للعالم «بعقل بلا بنية» وبلا فكر معين ولا فلسفة خاصة، وهم يخطئون فى هذا الظن، فلكل عالم فلسفته الخاصة وبنيته العقلية الخاصة، بل هناك تضايف بين العقل والتجربة وحوار دائم بينهما «فالتجربة فى العلوم الطبيعية لها شىء وراءها، لها شىء يتجاوزها، لها تعال؛ أعنى أنها ليست مغلقة على نفسها..»[٣]. وهو لهذا يقول فى حسم قاطع: «إن الروح فى استطاعتها أن تعدّل من الميتافيزيقا، لكنها لا تستطيع أن تستغنى عن الميتافيزيقا»[٤]. ويناشد العلماء «أعطونا لا تجربة المساء، بل عقلانية الصباح، أعطونا حمية وحرارة مشروعاتكم وحدوسكم التى لا تبوحون بها لأحد..» لقد أراد بشلارد أن يسبر أغوار النفس البشرية عند الفيلسوف والعالم ليجعل بينهما حوارًا متصلاً باستمرار، ولتلتقى الميتافيزيقا والعلم على صعيد واحد: بحيث نستبدل بالميتافيزيقا الحدسية والمباشرة، ميتافيزيقا مقالية مصححة بطريقة موضوعية»[٥].

(١) راجع مناقشة الدكتور محمود زيدان للمذهب المثالى Idealism عند أغلب العلماء المعاصرين من أصحاب نظريات الكوانتم والنسبية فى كتابه «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية» ص (٨١) وما بعدها.

(٢) لاحظ أن بشلار كان عالمًا فى الكيمياء فى بداية حياته ثم أصبح واحدًا من أعظم فلاسفة العلم المعاصرين.

(3) G.Bachelard: La Philosophie du Non P.10.

(٤) قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «تطور الجدل بعد هيجل»، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ ص (٣٢٩).

(5) G.Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique P. 2-3.

وانظر أيضًا كتابنا «تطور الجدل بعد هيجل» ص ٣٣٢.

وقد يبدو غريبًا أن نُنهى هذا القسم بالحديث عن مشكلة «خلق الكون»، إذ ما علاقة العلم والعلماء بخلق الكون؟ الواقع أن بعض علماء النسبية انتهوا إلى أن الكون نشأ عن مادة أولى، وأن هذه المادة وجدت فى زمان معين؛ وهو تصور لا يمكن التسليم به إلا إذا سبقه اعتقاد فى وجود الله كخالق للكون! وكأن العلم والميتافيزيقا قد عادا إلى الالتقاء فى مشكلة من أعقد المشكلات التى درستها الميتافيزيقا فى تاريخها الطويل، وأعنى بها مشكلة الألوهية! أما علماء «الكوانتم» فإنهم حين يفترضون أن وراء هذا العالم عالمًا آخر هو العالم الحقيقى الذى لا نعرفه، فإنهم يلتقون مع علماء النسبية فى رفض الفلسفات المادية القديمة واقتربوا بدورهم من الفلسفات المثالية بمعنى ما من المعانى.

وهكذا نستطيع أن نقول فى النهاية إن الميتافيزيقا والعلم المعاصر يلتقيان، فكثيرًا ما يخرج العلماء من ميدان بحثهم العلمى تشدهم مشكلات فلسفية وميتافيزيقية خالصة، ويحاولون تكوين مواقف فلسفية تتسق مع نتائج بحوثهم، كما ينهلون من تراث الفلاسفة. وها هنا نجد أن الفلاسفة يهتمون بأبحاث العلماء، بنفس القدر الذى يهتم به العلماء باتخاذ مواقف فلسفية، بل أحيانًا ميتافيزيقية خالصة(١).

(١) قارن: الدكتور محمود فهمى زيدان فى كتابه السالف ص ١٤٤.

الكتاب الثاني

الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى

الباب الأول

الميتافيـزيقا عند اليونان

الفصل الأول

«الفلاسفة السابقون على سقراط»

أولاً: فلاســفة أيونــيــا:

يُعرِّف الفيلسوف الإنجليزى المعاصر «ف. برادلى» F. Bradley الميتافيزيقا فى مقدمة كتابه الضخم «الظاهر والحقيقة» بقوله: «أنا أفهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع Reality فى مقابل الظاهر المحض، أو هى دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وأنا أفهمها على أنها الجهد الذى يبذل لفهم الكون فهمًا شاملاً، «لا على أنه أجزاء أو قطع متفرقة؛ بل على أنه «كل» بطريقة ما»[1].

ومعنى ذلك أن الوجود فى حالة الدراسات الميتافيزيقية ينشطر كما سبق أن رأينا، شطرين أساسيين: الأول هو الوجود الحقيقى الكامن وراء الظواهر البادية للحواس، والثانى هو هذا الوجود الظاهرى الذى تستطيع الحواس الخمس أن تدركه على نحو مباشر، وهكذا تكون الميتافيزيقا غوصًا وراء الظاهر، أو الظواهر البادية أمامنا لمعرفة أساسها الحقيقى، ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن «تاريخ الميتافيزيقا فى الفلسفة الغربية يبدأ بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين فى القرن السادس قبل الميلاد، فهم أول مَنْ تساءل عن أصل الكون المادى والمادة الأولى Stuff (أو العجينة الأولى) التى صُنع منها، كما تساءلوا عن قوانين الاطراد التى تسرى فى الطبيعة فى كل مكان»[2].

ومعنى ذلك أن أول الميتافيزيقيين فى تاريخ الفلسفة هو «طاليس Thales»؛ لأنه أول من تساءل عن الأصل الذى صدرت عنه الأشياء جميعًا[3]. وكأنه بذلك طرح جانبًا الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثًا عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل أساسًا

(1) F. H. Bradley : Appearance and Reality, P. 1.
(2) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol. 5, p. 290.

(٣) ولهذا قال عنه أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا «طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من الفلسفة، فهو يقول: بأن المبدأ هو الماء» (٩٨٣) ب (٢٠) ص (٥٠١ - ٥٠٢) من ترجمة سير ديفيد روس الإنجليزية - وانظر ترجمتنا لنصوص أرسطو فى نهاية الكتاب «مقالة الألفا الكبرى».

أن الكل واحد، أو الأصل واحد، وهذا الواحد الذى أرجع إليه طاليس جميع الأشياء هو الماء، ثم جاء تلميذه «أنكسمندر ..Anaximander» فرأى أن تفسير أستاذه غير مقنع؛ لأن من الصعب أن ترجع الأشياء إلى الماء لأسباب كثيرة، وإنما الأدنى إلى الصواب، فى رأيه أن نقول إن الأصل النهائى أو المبدأ الأول الذى صدرت عنه الأشياء جميعًا هو مبدأ غير محدد، وغير متناه، هو الذى أطلق عليه اسم «الأبيرون ..Apeiron» أما آخر ممثل لهذه المدرسة فهو «أنكسمنس ..Anaximenes»، فى أواخر القرن السادس ق. م، الذى حاول أن يجمع بين الفكرتين السابقتين، فرأى أن المبدأ لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم، ولكنه محدد أو متعيّن من حيث الكيف، «إنه» «الهواء»، منه نشأت الموجودات التى كانت وسوف تكون منه أيضًا، نشأت الآلهة وكل ما هو إلهى، وتفرعت عنه باقى الأشياء(١).

غير أن الأيونيين وقعوا فى مأزق بسبب تصورهم للحقيقة النهائية أو لهذه المادة الأولى، فهم لو حاولوا تحديدها على أى نحو (كأن يقولوا مثلاً إن هذه الحقيقة الأولى هى الماء أو الهواء أو ما شابه ذلك من المواد المحسوسة)، وقالوا إنّ جميع الأشياء تصدر عنها؛ فكيف يمكن لهذه المادة أن تكون سابقة فى وجودها على وجود الأشياء المحسوسة؟ كيف يكون «الماء» الذى هو المبدأ الأول سابقًا على الماء المحسوس الموجود فى عالمنا الحالى؟ «فلو كانت المادة الأولية هى بحق المادة التى صُنعت منها كل الأشياء» فإنها لن تكون مشابهة لأى شىء من الأشياء التى يمكن أن تُصنع منها أكثر من مشابهتها للشىء الآخر، بل لابد فى الواقع أن تكون خالية تمامًا من أى طابع جوهرى(٢).

على أن الأيونيين إذا اتبعوا هذا البديل الآخر وقالوا بأن المادة الأولى لا تتصف بأى طابع جوهرى أو أية خصائص معينة، أعنى أنها «لا متعينة» أو غير محددة كما ذهب أنكسمندر لوقعوا فى مأزق آخر، إذ كيف يمكن أن نصفها بأنها متميزة عن المكان؟ إذا قلنا إنها «غير متعينة» لترتب على ذلك استحالة التفرقة بينها وبين المكان.

وفضلاً عن ذلك كله فكيف نفسر الاختلاف القائم بين الأنواع المختلفة من الأشياء؟ من المستحيل إرجاع هذه الاختلافات إلى المادة (كالماء مثلاً)؛ لأن المادة متجانسة ولا تنقسم إلى أنواع مختلفة فما الذى أدخل التحديد والتعيين

(١) هذا النص من الشذرة المتبقية لانكسمنس قارن د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية» ص ٦٥.
(٢) ر. ح. كولنجوود «فكرة الطبيعة» ص (٥٩) ترجمة د. أحمد حمدى محمود ـ الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية مطبعة جامعة القاهرة عام ١٩٦٨، وقارن أيضًا د. أميرة مطر. «الفلسفة عند اليونان» ص ٧٠.

على الأشياء المحسوسة المختلفة فجعل بعضها شجرة وبعضها حصانًا؟ إننا إذا وافقنا طاليس فلابد أن نقول إن أصل المغناطيس وأصل الدودة شيء واحد هو الماء ولا شيء غيره، فلماذا إذن يسلك أحدهما سلوك المغناطيس ويسلك الآخر سلوك الدودة؟[١].

ثانيًا: الفيثــاغــوريـــون:

أدرك فيثاغورس Pythagoras (حوالى ٥٧٠ ق. م) - الذى عاصر جانبًا من حياة أنكسمندر وعاصر حياة أنكسمنس بأسرها فى الغالب - ما فى الفلسفة الأيونية من صعوبات فاتجه إلى تفسير الطبيعة الحقيقية للأشياء تفسيرًا رياضيًا، وذهب إلى أن العلّة الحقيقية التى تفسر جميع الموجودات ليست هى المادة بل «العدد»، غير أن الأعداد التى ترد فى ذهن فيثاغورس كانت على هيئة أشكال كما تبدو لنا هى زهر اللعب، وورق اللعب[٢].. كذلك كان فيثاغورس يتحدث عن أعداد مستطيلة وأعداد مثلثة وأعداد هرمية.. وهلم جرا، وكان يقصد بذلك عد الحصى المطلوب لتكوين هذه الأشكال[٣].

لكن كيف تكون الأعداد هى الطبيعة الحقيقية لجميع الموجودات؟ يقول أرسطو: كان الفيثاغوريون أول مَنْ اهتم بالرياضيات، وهم لم يطوروا هذه الدراسة فحسب بل ذهبوا أيضًا إلى أن مبادئ الرياضة هى مبادئ الأشياء جميعًا، وما دامت الأعداد هى بطبيعتها أول هذه المبادئ فقد رأوا فيما يبدو، تشابهات كثيرة بين الأشياء الموجودة والأشياء التى تظهر إلى الوجود وبين الأعداد، أكثر من تشابهها مع النار والتراب والهواء... كما رأوا كذلك أن الأعداد تُعبّر عن التوافقات والنسب فى السُلّم الموسيقى، وهكذا ذهبوا إلى أن الطبيعة الكلية لجميع الأشياء مصنوعة وفقًا للأعداد، فالأعداد هى العناصر الأولى لكل شيء؛ بل إن السماء كلها عدد ونغم[٤].

ويرى ر. كولنجوود ..R. Collingwood أن الفيثاغورية حققت أعظم نصر لها فى مجال النظريات الموسيقية، لكنها مدَّت هذا النصر إلى مجالات أخرى: «فإذا أمكن

(١) المرجع السابق ص (٦١).

(٢) برتراند رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ص (٧٠)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة عام ١٩٥٤.

(٣) راجع كتابنا «نساء.. فلاسفة» حيث كتبنا الفصول الثلاثة الأولى عن فيثاغورس ومدرسته، من حيث نشأة المدرسة ونظامها وقواعدها وفلسفتها... إلخ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٦٦.

(4) Aristotle: Metaphysics : Book I , 985, Eng. Trans. By sir D. Ross, pp. 503 - 504.

وقارن ترجمتنا لنصوص أرسطو فى نهاية الكتاب «مقالة الألفا الكبرى».

النظر إلى الآلة الموسيقية على أنها مركب إيقاعى من الأشكال الهندسية فما الذى يحول دون النظر إلى المغناطيس أو الدودة على أنها كذلك؟ لقد بيَّن تاريخ العلم أن فيثاغورس كان على صواب من حيث المبدأ، فتعبير الكيمياء من خصائص الماء من حيث الكيف هو بالرمز: يد أ، ما هو إلا تطبيق للمبدأ الذى جاء به فيثاغورس كما يعد كل ما جاءت به الفيزياء الحديثة فى نظرياتها الرياضية فى الضوء والإشعاع وتركيب الذرة وما شابه ذلك سيرًا فى نفس الاتجاه وبرهانًا جديدًا يؤيد النظرية الفيثاغورية[1]. ولعل النجاح الذى حققته الفيثاغورية يرجع إلى ابتعادها عن محاولة تفسير الأشياء بالرجوع إلى المادة أو الجوهر الذى صُنعت منه؛ لأن المادة الأولية الواحدة تتغاضى عن الاختلافات بين الأشياء، أما التعبير الرياضى الذى ذهبت إليه الفيثاغورية فإنه يفسر هذه الاختلافات بردها إلى نسب رياضية، فليس المهم المادة التى صُنع منها الشىء بقدر ما هو مهم أن تعرف النسب الصحيحة التى تألفت، فظهر منها هذا الشىء، خذ مثلاً ذرتين من الهيدروجين واجمعهما إلى ذرة واحدة من الأكسجين تجد أن هذه النسبة الرياضية «تعطيك ما نسميه بالماء، لكن غيِّرْ النسبة تُغير الشىء، فذرتين من الهيدروجين وأربع ذرات من الأكسجين (فضلاً عن ذرة كبريت) تعطيك حمض الكبرتييك... وهكذا ربما وجدت المادة واحدة إلى حد ما، ومع ذلك تتألف بنسب مختلفة فتعطيك أشياء مختلفة.

وقل مثل ذلك فى عالم الأصوات (السمعيات) فالاختلاف من حيث الكيف، بين أى نغم موسيقى ونغم موسيقى آخر لا يعتمد على المادة التى صُنع منها الوتر الذى أحدث النغم بل إنه لا يعتمد إلا على المادة التى صُنع منها الوتر الذى أحدث النغم؛ بل إنه لا يعتمد إلا على درجة الذبذبة التى تظهر فى شكل سلسلة معينة من الأشكال الهندسية فى حالة عزف أى إيقاع منتظم وأنت تستطيع إحداث نفس النغمة باستخدام وترين مختلفين[2].

ما كان يسعى إليه الكسمولوجيون الأول هو الوصول إلى مبدأ أول لا تدركه الحواس بالطبع ترتد إليه ظواهر العالم. ولقد كان هذا المبدأ الأول واحدًا فى حين أن ظواهر العالم كثيرة، فكأنما كانوا يردون الكثرة إلى الواحد، ويعتبرون الطبيعة الحقيقية للأشياء هى الوحدة الكامنة خلف ظواهر العالم المتعددة، ولما كانوا قد غاصوا تحت الظاهر بحثًا عن الحقيقة فقد اتفقوا فى هذه الخاصية مع معظم

(١) ر. كولنجوود «فكرة الطبيعة» ص (٦٢). ترجمة د. أحمد حمدى محمود.

(٢) المرجع السابق ص (٦١).

الميتافيزيقيين العظام وإن كانت غلطتهم أنهم تصوروا هذا الواحد تصورًا ماديًا فأوقعهم ذلك فى المتناقضات التى أشرنا إليها فيما سبق.

ونفس الخيط الميتافيزيقى نجده ممتدًا عند الفيثاغوريين الذين غضوا النظر عن الظواهر الحسية الماثلة أمام الحواس، كى يبحثوا خلفها عن طبيعتها الحقيقية فوجدوها فى الصورة العقلية الرياضية، فالأعداد لا يمكن أن تدركَ بالحس أن الرياضة كانت المصدر الأساسى الذى عنه تفرع الاعتقاد فى حقيقة أبدية مضبوطة، وفى عالم معقول فوق مستوى الحس، وهذا فيه إيحاء بأن كل تدليل مضبوط ينطبق على موضوعات الفكر لا موضوعات الحواس، ومن الطبيعى أن نمضى وراء ذلك خطوة فنقيم الحجة على أن الفكر أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالفكر أقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس، كذلك نرى الرياضة البحتة عاملاً يؤيد المذاهب الصوفية فى العلاقة بين الزمان والأبدية[1].

وسوف نلاحظ فيما بعد أن هذا الارتباط بين الرياضيات التى تبحث عن الحقائق الثابتة وبين الميتافيزيقا يتكرر فى المذاهب الميتافيزيقية الكبرى، كما سنجد ارتباطًا وثيقًا أيضًا بين الحقيقة الكامنة خلف الظاهر وبين العقل الذى هو وسيلتنا لإدراك هذه الحقيقة، وبين الظواهر الكثيرة التى نشاهدها، وبين الحواس التى هى وسيلتنا لإدراك هذه الظواهر.

ثالثًا: الإيليــــون:

إذا كانت خيوط التفكير الميتافيزيقى قد بدأت بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين والمدرسة الفيثاغورية، فإن بداية الميتافيزيقا تنسب أكثر إلى بارمنيدس Parmenides الذى ازدهر حوالى ٤٧٥ق. م؛ إذ إن معظم الخصائص النمطية للميتافيزيقا كبحث فلسفى متميز تنسب إلى كتاباته المتبقية[2] ومن ثمَّ فإن علينا أن نقف قليلاً عند قصيدته الشهيرة لتحليلها.

قصيدة بارمنيدس[3]:

«قادتنى الأفراس التى كانت تحملنى بعيدًا إلى حيث هفا قلبى، وأوقفتنى الآلهة عند ذلك الطريق المشهور الذى يهدى الحكيم العارف بسائر المدن. وأسرعت بى

(١) برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ص (٧٣)، ترجمة د. زكى نجيب محمود.

(2) The Encyclopeadia of Philosophy, Bol. 5, p. 290.

(٣) نقلنا هذا الجزء من القصيدة من كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص (١٢٩) وما بعدها الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية القاهرة، عام ١٩٥٤.

الأفراس الحكيمة تجر عربتى فى ذلك الطريق والعذارى ترشد إليه. وتطاير الشرر من الرحى فى تجويف العجلة» وصرت صريرًا كأنه الزمر ثم ضاعفت العذارى بنات الشمس Helios من سرعتى وكشفن النقاب عن رءوسهن ليحملننى إلى النور. وفى هذا الطريق المستقيم اتجهت بى العذارى يقدن العربة والأفراس حيث استقبلتنى الآلهة بترحاب، وأخذت يدى اليمنى بين راحتيها وخاطبتنى بهذه الألفاظ:

«مرحى أيها الشاب، يا رفيق الهاديات الخالدات، جئت تبحث فى كل شىء، عن الحق الثابت المستدير، كما تبحث عن ظنون البشر الفانين التى لا يوثق بها. ولكنك لابد أن تعلم هذه الأمور أيضًا (أى الظنون) وكيف تنظر فى جميع الأشياء التى تظهر (أى المظاهر) وتبحث فيها.

ولكن عليك أن تبتعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث، ولا تجعل الإلف مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تُلقى على هذا الطريق عينًا مبصرة، أو أذنًا واعية أو لسانًا ناطقًا، بل «احكم باللوجوس ..Logos» على ما أنطق به من براهين.

طريـــق الحـــق:

انظر بعقلك نظرًا مستقيمًا إلى الأشياء وإن كانت بعيدة فهى كالقريبة، ولن تستطيع أن تقطع ما هو موجود عما هو موجود، فالأشياء لا تفرّق نفسها ولا تتجمع، كل شىء واحد.

اسمع كلمتى وتقبلها: هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما:

١- الأول:

إن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين لأنه يتبع الحق، والثانى: أن الوجود غير موجود ويجب ألا يكون موجودًا وهذا الطريق لا يستطيع أحدٌ أن يبحثه لأنك لا تستطيع أن تعرف اللاوجود، ولا أن تنطق به لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشىء.

ما يُلفظ به ويفكر فيه، يجب أن يكون موجودًا، لأنه من الممكن أن يكون الوجود موجودًا، ومن المستحيل أن يوجد اللاوجود. إنى آمرك أن تتأمل هذه الأمور، وأن ترجع عن ذلك الطريق.. الذى يضل فيه الكثيرون ولا يعرفون شيئًا ناظرين إليه بوجهين، لأن الارتباك الموجود فى صدورهم يضلل عقولهم حتى لقد يعيشون كالصم والعمى والطَغَام الذين لا يميّزون، فيذهبون إلى أن الوجود موجود واللاوجود موجود وأن اللاوجود والوجود شىء واحدٌ.

لم يبق لنا سوى طريق واحد نتحدث فيه هو أن الوجود موجود، وفى هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه واحد متصل لا يتحرك لا نهاية له. وأنه لم يكن، ولن يكون، لأنه الآن كل واحد مجتمع متصل. فأى أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه؟ وكيف ومن أى أصل نشأ؟ إنى لن أسمح لك بالقول أو التفكير إنه نشأ من اللاوجود، فما الضرورة التى جعلته ينشأ من اللاوجود؟ ما الضرورة التى جعلته ينشأ متأخرًا عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو: إما أن يكون قد وجد مرة واحدة أو لم يوجد أصلاً، ولن تُسلّم قوة اليقين فى أنفسنا بأن شيئًا قد خرج إلى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته... إلخ».

يتحدث بارمنيدس فى هذا الجزء من القصيدة عن طريق الحق، أو كيف نصل إلى الحقيقة. وهو يبدأ بمقدمة أو افتتاحية نفهم منها أن الحقيقة لابد أن تُستوحى من «الآلهة» أو ربة معينة لم يفصح عن اسمها، والمهم أن كل ما تعلّمه جاء على لسانها. وقد تعلّم منها الحقيقة الخاصة بالوجود فى مقابل الظاهر الذى يزعم البشر معرفته. ومعنى ذلك أن الأصل فى معرفة الحقيقة إلهى، أكثر مما يستطيع البشر تحصيله[1]. ويرى برتراند رسل أن «الذى جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجة الميتافيزيقية تراها على ضروب شتى، ماثلة عند معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل، بما فى ذلك هيجل نفسه، وكثيرًا ما يقال إنه منشىء المنطق، لكن الذى أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقا القائمة على أساس منطقى[2]. فما الذى يقصده برتراند رسل بهذا الضرب من الميتافيزيقا؟ لاشك أنه يقصد أن «بارمنيدس بدأت معه أول محاولة فلسفية لفهم الكون بواسطة البحث المنطقى القَبْلى Apriori الذى يعتمد على العقل وحده دون أن يلجأ إلى الحواس، بل إننا نجد فى هذه القصيدة تقابلاً واضحًا بين الظاهر والحقيقة ...Appearance and Reality[3]، وهو التقابل الذى سبق أن أشرنا إليه على أنه الدافع الأساسى وراء البحث الميتافيزيقى، فها هنا نجد أمامنا طريقين: طريق الحقيقة (وهو طريق الموجود) وطريق الظن (طريق اللاوجود) والطريق الأول هو طريق العقل الذى يكشف عن الوحدة والثبات. أما الثانى فهو طريق الحواس التى تدرك الظاهر، ولقد اعتمد الأيليون على الطريق الأول؛ بذلك

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية» ص (١٣٥) من الطبعة الأولى.

(٢) «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ص (٩٠) ترجمة د. زكى نجيب محمود.

(٣) الواقع أننا نجد عند الأيليين لأول مرة وبشكل واضح سمتين أساسيتين للتفكير الميتافيزيقى:
الأولى: قسمة العالم إلى شطرين ظاهر وباطن أو ظاهر وحقيقة، وهو تقابل أساسى فى الميتافيزيقا.
والثانية: القول بأن الظاهر المتغير المتكثر هو عالم الحواس، أما الحقيقة فهى من شأن العقل وحده. وسوف نجد هاتين السمتين عند الفلاسفة الميتافيزيقيين فيما بعد لاسيما أفلاطون وأرسطو.

أنكروا حقيقة الصيرورة والتغير، والتعدد، فالحقيقة الوحيدة عندهم هى الوجود؛ الوجود وحده هو الموجود على نحو حقيقى، أما الصيرورة فهى غير موجودة على الإطلاق. إنها وهم، والوجود واحد، والواحد هو الموجود فحسب، أما الكثرة فهى غير موجودة، إنها وهم كذلك، وعالم الوهم عالم الصيرورة، والتعدد هو عالم الظاهر الذى تدركه الحواس، وهو العالم المألوف لدينا الذى نعرفه عن طريق أعيننا وآذاننا؛ أعنى عن طريق الإحساس بصفة عامة.

أما الوجود الحقيقى Reality فهو كامن خلف هذا الظاهر، ولا يُعرف إلا بالعقل وحده، ولا يمكن للحواس أن تعرفه فلا يمكن أن نلمسه، أو أن نراه أو أن نشعر به، ولا يوجد هنا أو هناك، وليس الآن ولا بعد ذلك.

عالم الظاهر، إذن، عالم التعدد والحركة، عالم الكثرة والتغير، عالم الحواس الذى تُعدّ الحركةُ، والتعددُ من أهم مظاهره، عالم غير حقيقى ..Unreal فما معنى ذلك..؟ هل معناه أن عالم الحواس والتعدد والحركة ليس هناك؟ أى ليس موجودًا وجودًا فعليًّا؟ ولو كانت الحركة غير حقيقية، فهل يعنى ذلك أن القطار الذى يتحرك من القاهرة قاصدًا مدينة الإسكندرية لا يتحرك، وأنه يظل فى نهاية الرحلة باقيًا فى مكانه فى القاهرة؟! ولو كان التعدد غير حقيقى، ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة، فهل يعنى ذلك أننى حين أقول: إن فى جيبى عشرين جنيهًا لا يكون فى جيبى فى الحقيقة سوى جنيه واحد فقط؟ واضح أن ذلك كلام فارغ، ولو قلنا بهذا المعنى: إنّ العالم الحسى غير موجود، لكان قولنا بغير معنى فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء مثل هذه المنضدة، وتلك الشجرة، وهذا المنزل.. إلخ أشياء موجودة.

إن الفلسفة الأيلية لا تذهب إلى أن العالم الخارجى غير موجود بهذا المعنى السابق، بل تذهب إلى أن هذا العالم الخارجى، هذا الظاهر، ليس هو الوجود الصحيح، ليس هو الواقع الحقيقى Reality؛ بل هو غير حقيقى Unreal، وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الحقيقة والظاهر، فما يوجد كالمنضدة والشجرة وكذلك التعدد والحركة، هو مجرد ظاهر، أما الوجود Being فهو وحده الحقيقى real[(١)]. لكن هذا الوجود لا يوجد وجودًا فعليًّا؛ لأنه لا يوجد فى زمان ومكان، وما يوجد وجودًا فعليًّا لابد أن يوجد على الأقل فى زمان ما، إن لم يكن فى مكان كذلك،

(١) الحقيقة كلية، وهى لهذا لا يمكن أن توجد وجودًا فعليًا (والوجود الفعلى هو نفسه الوجود الحسى)؛ لأن ما يوجد بالفعل هو الجزئى، أو الأفراد الجزئية، هذه المنضدة، وتلك الشجرة... إلخ. ولهذا تستخدم كلمة الوجود Being لتعنى الوجود الكلى أو الحقيقى فى مقابل الوجود الفعلى Existence الذى يعنى وجود الأفراد الجزئية.

ويمكن أن نلخّص هذه النتائج فى قضيتين: الأولى أن الوجود الفعلى Existence غير حقيقى (لاحظ أن المقصود بالوجود الفعلى هو العالم الحسى أو الموضوعات التى يمكن أن تدركها الحواس، فى حين أن الوجود العقلى أو الوجود الحقيقى هو دائمًا كلى، ومن ثمَّ فهو لا يمكن أن يوجد وجودًا فعليًا)، والقضية الثانية: أن ما هو حقيقى لا يوجد وجودًا فعليًا ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمَنتان فى فلسفة الأيليين[1].

ونحن هنا نجد أول تصور للميتافيزيقا بوصفها محاولة لفهم الواقع الحقيقى ولتفسير الكون ككل باستخدام مبادئ غاية فى العمومية، فإذا كان العالم يُقدّم لنا تفسيرًا للكون، فإن تفسير الفيلسوف الميتافيزيقى يختلف عنه من حيث إنه لا يقدّم لنا تفسيرًا يعتمد على الملاحظة وإجراء التجارب؛ بل إنه يعتمد على تحليل التصورات Concept ويبدو أن بارمنيدس فعل ما يمكن أن يقوم به الميتافيزيقى فى تفسير الكون معتمدًا على النتائج المنطقية وحدها، مستبعدًا كل شيء آخر على أساس أنه خيال شعرى لا علاقة له بالحقيقة، وأطلق عليه كلمة «الظن .. Opinion» وهى نفسها الكلمة التى سوف يستخدمها أفلاطون لتدل على معرفة العالم الحسى. ومن هنا فإن موقف بارمنيدس لم يكن ساذجًا أو سهلاً، فليس من السهل أن نرى كيف يُقدّم الفيلسوف الميتافيزيقى تفسيرًا للواقع مؤسسًا على المنطق وحده، ما لم يكن لهذا الواقع الحقيقى، بمعنى ما، سمات الضرورة والعمومية الصورية التى يتسم بها المنطق. ولقد ظهرت النظريات التى تشبه نظرية الواحدية المنطقية .. Logical Monism عند بارمنيدس كثيرًا فيما بعد فى تاريخ الفلسفة، لاسيما عند الأفلاطونية المحدثة واسبينوزا، والهيجلية فى القرن التاسع عشر، وهناك أكثر من تشابه بين الوجود عند بارمنيدس والواحد فى الأفلاطونية المحدثة. وكذلك الله أو الطبيعة عند اسبينوزا، والمطلق عند هيجل كما فهمه ميتافيزيقى آخر هو برادلى .. Bradley، وربما كان الخيط المشترك هو اعتبار الميتافيزيقا تفسيرًا للعالم يقوم على أساس تحليل التصورات أكثر مما يستند إلى شهادة تجريبية. فقد شعر أمثال هؤلاء الفلاسفة أن المنطق وحده ينبغى أن يكون هو الأساس فى تقديم تفسير للعالم، ما دام كل ما نقول عنه إنه صادق منطقيًا، فهو ضرورى وصادق باستمرار، وكل ما نقول عنه إنه متناقض فلابد أن يُرفض على أنه غير حقيقى كائنًا ما كان[2].

(١) قارن: ولتر ستيس «فلسفة هيجل» الجزء الأول بعنوان «المنطق وفلسفة الطبيعة» ص (١٧-١٩) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام من طبعة دار التنوير بيروت. وأيضًا الطبعة الثالثة التى أصدرتها مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

(2) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol. 5, p. 291.

ولقد استخدم زينون zenon الأيلى تلميذ بارمنيدس هذا المعيار فى رفضه للحركة والكثرة على اعتبارات منطقية تدعيمًا لمذهب أستاذه، فلم تكن له هو نفسه فلسفة خاصة[1]. ولكنه كرَّس نفسه للدفاع عن مذهب بارمنيدس الذى أثار عاصفة من الاستنكار تردد صداها فى بلاد اليونان، وكانت طريقة زينون في مناقشته لخصومه هى أن يُسلِّم لهم بصحة قضاياهم، ثم يُبَيِّن لهم ما يترتب على هذا التسليم من خُلف وتناقض؛ بمعنى أنه كان حين يريد الدفاع عن قضايا بارمنيدس السابقة ـ أن الوجود واحد وأنه ساكن ـ يُسلِّم للخصوم بصحة اعتراضهم ويفترض معهم أن الوجود مؤلف من كثرة، ثم يُبَيِّن لهم ما يفضى إليه هذا التسليم من تناقض، ثم يُسلِّم لهم، كذلك، بأن الوجود متحرك، ويُبَيِّن ما يفضى إليه هذا التسليم أيضًا من تناقض، ومادامت القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معًا ولا تكذبان معًا، وما دامت قضايا الخصوم قد اتضحً كذبها، فقد صدقت بالتالى قضايا بارمنيدس بأن الوجود واحد، وأنه ساكن؛ أى أنه كان يُثبت القضية بتكذيب العكس.. ومن هنا انقسمت حجج زينون إلى قسمين:

قسم خاص بالكثرة، وقسم خاص بالحركة[2].

(١) ولهذا أطلق عليه لقب «محامى الأيلية»!

(٢) إذا كانت الأشياء كثيرة فهى متناهية فى العدد وغير متناهية، والنتيجتان متناقضتان: لأن عددها لابد أن يكون هو هو، فهى متناهية ثم لأنها كثيرة فلابد أن يكون بين كل شيئين شيء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية.

أما الحركة فلها أربع حجج:

١ـ الملعب «لا يمكن اجتياز الملعب لأنه لا يمكن اجتياز عدد لا متناهٍ من النقاط فى زمان متناهٍ.

٢ـ وأخيل والسلحفاة.

٣ـ «وحجة السهم» لا يمكن أن يتحرك السهم؛ إذ يجب أن يجتاز مسافة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية فى زمن متناهٍ.

٤ـ وأخيرًا حجة الأجسام الثلاثة، وهى كلها فى الأعم الأغلب تعتمد على ما يسمى بحجة القسمة الثنائية.

الفصل الثانى

فى العصر الذهبى

أولاً: أفلاطون (٤٢٧ـ ٣٤٧ ق. م).

١ـ رأينا فيما سبق أن الأيليين شطروا العالم شطرين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، ورأوا أن الحركة والتغير والصيرورة، وكذلك التعدد والكثرة خصائص عالم الظاهر الذى تقدمه لنا الحواس، فى حين أن عالم الحقيقة الذى يدركه العقل وحده، وهو عالم الوحدة والسكون أو الثبات.. إلخ. ولقد أصبحت هاتان الخاصيتان – الوحدة والثبات – خاصيتين أساسيتين للحقيقة على نحو ما نشاهد.

٢ـ فى الفلسفة اليونانية بعد ذلك: فها هو سقراط أستاذ أفلاطون الذى انشغل بعالم الأخلاق، وابتعد عن الكسمولوجيا، يبحث عن المفاهيم الأخلاقية الثابتة والمطلقة ويسعى إلى معرفة المبادئ الدائمة التى توجد خلف الظواهر المتغيرة، لأن ما يتغير لا يمكن أن يكون حقيقة، والعلم عنده هو البحث عن الكلى وراء جزئياته؛ لأن ما يتغير لا يكون علمًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إنّ العلم لابد أن يتصف باليقين الذى لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، وهذا واضح فى قوله لهيبياس، وهو يحاوره «لو سألك سائل عن الأمور التى تعرفها كأحرف الهجاء مثلاً ما عدد الحروف فى كلمة» سقراط؟ هل ستخبره أحيانًا بشيء وأحيانًا بشيء آخر؟ أو تقول لمنْ يسألك من الناس عن الأعداد: هل العشرة ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال»[1].

صحيح أن سقراط كان دائم البحث عن تعريف للمفاهيم الأخلاقية الشائعة: كالتقوى، والعدالة، والشجاعة، والخير، والفضيلة،... إلخ، لكن ذلك لا يغيّر من الأمر شيئًا، فما يهمنا هو أن عالم الأخلاق عنده قد انشطر شطرين: عالم ظاهر، وهو ما يراه من سلوك جزئى متغير، وليس ذلك هو الحقيقة. ثم عالم كامن وراء هذا السلوك الجزئى المتغير، وهو ساكن ثابت لا يتغير وهو عالم الحقيقة. ولما كانت

(1) Xenophon : Memorabilia of Socrates B. IV. Ch. 4, 7.

الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة الأخرى لَزِمَ أن يكون عالم الحقيقة واحدًا بالضرورة.

ونفس هذه الفكرة نجدها واضحة عند أفلاطون الذى كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير، ولهذا فهو غير حقيقى، لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير كما كان يقول الأيليون، وهى كلية كما كان يقول سقراط. ومعنى ذلك أن المعرفة لا تُستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير، بل يصل إليها العقل وحده الذى يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل Ideas ولهذا قيل: إن الإسهام الحقيقى لأفلاطون فى مجال الميتافيزيقا إنما يكمن فى نظريته عن المثل(1)، ولقد تأثر أفلاطون فى نظريته هذه بفكرة أستاذه سقراط الذى كان يبحث عن التصورات الكلية فى عالم الأخلاق، لكن أفلاطون سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التى تفسر الموجودات جميعًا، والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هى «المُثل» ومثال الشىء هو الطبيعة، فيشمل حقائق نبحثها مستعينين بأشياء الطبيعة وصورها (أى بالقسم الأول) فها هنا نبدأ بالفروض ونسير لا فى طريقنا إلى المبدأ الأول؛ بل نسير إلى النتائج التى تتولد عن تلك الفروض، ثم هو يشمل كذلك حقائق النفس حين تبدأ من الفروض لا هابطة إلى النتائج، بل صاعدة إلى المبدأ الأول...(2).

وهكذا يقسم أفلاطون الوجود أربعة أقسام: **القسم الأول**: (عالم المحسوسات) وينقسم قسمين: عالم الظلال والخيالات والانعكاسات... إلخ، ثم الأشياء الجزئية المحسوسة نفسها. **أما القسم الثانى** (عالم المعقول) فينقسم إلى الموجودات الرياضية وعالم المثل، ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هى: الوهم، والظن، والفهم، والعقل، ويمكن أن نقول بصفة عامة إنَّ العالم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن العالم المعقول تقابله معرفة العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة التى تأتى بها الحواس ليست معرفة يقينية؛ وإنما هى ظنية أو تخمينية؛ لأن موضوعها، وهو العالم المحسوس، متغير، مع أن المعرفة هى الحقائق التى لا تتغير كما يبيّن الأيليون وسقراط من قبل. ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هى معرفة العقل وحده وهى قسمان: المعرفة التى يأتى بها الفهم، وهى المعرفة الرياضية، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية، إلا أنها أقل من المعرفة التى يأتى بها العقل الخالص، أعنى معرفة المثل، ذلك لأن عالم

(1) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol.5.

(٢) قارن كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل»، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦. وكذلك «مدخل إلى الفلسفة» الطبعة السادسة، مؤسسة دار الكتب بالكويت، عام ١٩٩١.

الرياضة يبدأ من فروض، فهو يقول: افرض أن أ ب ج مثلث قائم الزاوية... إلخ، ثم استنتج ما يؤدى إليه هذا الفرض من نتائج، لكنه لا يقيم الدليل على وجود الموضوعات الرياضية سواء كانت حسابية أو هندسية. إنه يفترض وجود المكان، والعدد، والسطح، والمثلث، والدائرة... إلخ، ولا يصل إلى المبدأ الأول الذى يقوم عليه. أما الفيلسوف فهو وحده الذى يصل إلى حقيقة هذه الفروض عندما يصل بفكره إلى عالم المثل الذى يشمل الأفكار العقلية الخاصة لجميع الموجودات الحسية والعقلية فى آن معًا مستخدمًا ما يسميه أفلاطون بالمنهج الجدلى Dialectical Method وهو يرى أن للجدل طريقين هما:

الجدل الصاعد، والجدل الهابط، فالإنسان يلاحظ الجزئيات، ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التى تربط بينها، أى أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التى تشملها وتفسرها. ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبةً؛ وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد، إلى الأنواع؛ إلى الأجناس حتى يصل فى النهاية إلى جنس الأجناس، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير: «الذى يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس، ويُضْفى على المعقولات هذا الضوء – الذى به تكون مرئية – والحرارة التى تكسبها الحياة»، ورؤية الخير هى رؤية مباشرة، أو حدس عقلى، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت، لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية، ومنها نصل إلى النظرة الكلية، أو النظرة الفلسفية. لكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط بها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التى تندرج تحتها، ثم إلى الأفراد التى يشملها كل نوع»... وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل، أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل».

وعلينا الآن أن ننظر فى هذا الرسم التوضيحى الذى يُعبّر عن ميتافيزيقا أفلاطون على نحو ما تجلّت فى نظرية المعرفة والوجود فى آن معًا.

«المعرفة والوجود عند أفلاطون»

مراحل المعرفة		درجـــــات الوجـــــود
المعرفة العقلية	العقل	عالم المثل (مثال الخير) مثال العدالة، الفضيلة، الدائرة ـ المربع ـ مثال القط، مثال الشجرة، مثال الإنسان، مثال المنضدة، مثال المنزل، مثال المقعد... إلخ.
	الفهم	الرياضيات الحساب: ١، ٢، ٣، ٤ ... إلخ.
المعرفة الظنية	الظن	الهندسة: □، □، □، ▭ الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة ـ شجرة، منضدة، قط، كلب، مقعد، منزل... إلخ.
	الوهم	الظلال، والخيالات، والانعكاسات، والأشباح وما انعكس على صفحة الماء كظل شجرة، صورة إنسان فى المرآة... إلخ.

علينا أن نلاحظ هنا عدة أمور أهمها:

١) التفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearrance and Reality أو بين الحس والعقل ما زالت قائمة، بل أصبحت أكثر وضوحًا وأشد اتساقًا مما كانت عليه من قبل.

٢) الحواس تعطينا عالم الظاهر، أما العقل فهو الذى يؤدى بنا إلى عالم الحقيقة، فالمعرفة إذن عقلية أساسًا.

٣) الحقيقة كلية، وهى المثال الذى هو الأساس، وكل ما فى العالم ليس سوى محاكاة له.

٤) عالم المثل يتكون من مجموعة من الحقائق الموضوعية المستقلة عن الإنسان الذى يدركها، وهى لا تخضع لزمان أو مكان.

٥) من الواضح أنَ عالم الظاهر أو العالم الحسى يعتمد على عالم المثل، فالثانى هو حقيقة الأول، فى حين أن عالم المثل لا يعتمد على شىء خارجى. إنه الحقيقة فى ذاتها ولذاتها.

٦) معنى ذلك ـ وتلك نتيجة هامة ـ أن الأساس الذى يعتمد عليه العالم الحسى هو المُثل، أعنى الكليات العقلية الخالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر. إذن الأساس المطلق للعالم هو الفكر، وذلك هو الأساس الذى ترتكز عليه الفلسفة المثالية.

ثانيًا: أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م):

كان أرسطو هو المصدر غير المباشر لكلمة «الميتافيزيقا» التى أطلقها أندرونيقوس الرودسى على مجموعة أبحاث جاء ترتيبها بعد «الفيزيقا» كما سبق أن ذكرنا. وكما كان أرسطو أيضًا مصدرًا لقائمة نسبية من الموضوعات الميتافيزيقية وبلغة فنية اصطلاحية صيغت فيها هذه الموضوعات ولمذهب ميتافيزيقى ما زال له أتباع حتى يومنا الراهن(1).

لم يطلق أرسطو، إذن، على أى كتاب من كتبه اسم «الميتافيزيقا»، لكنها كانت من وضع تلميذه وناشر مؤلفاته، فماذا كان يطلق أرسطو على مادة البحث التى وردت فى الفصول التى أُطلق عليها فيما بعد كلمة «الميتافيزيقا»؟ كان أرسطو يستخدم ثلاثة أسماء مختلفة:

١) فهو أحيانًا يسميها بالعلم الأول First Science وكلمة «أول» هنا تدل على أسبقية منطقية، فإذا كانت العلوم الطبيعية المختلفة تدرس العلل القريبة والمباشرة، علة غليان الماء، وسقوط المطر.. إلخ، فإن الميتافيزيقا تدرس العلل البعيدة أو الأولى، ومن هنا كانت، بحث، العلم الأول. وهكذا نجد أن العلم الأول هو العلم الذى يسبق موضوعه منطقيًا بقية العلوم الأخرى، وهو العلم الذى تفترضه منطقيًا العلوم الأخرى جميعًا، ولو أنه يأتى بعدها جميعًا فى ترتيب الدراسة.

٢) وهو أحيانًا يسميها بالحكمة Wisdom على اعتبار أنها الغاية التى تسعى إليها العلوم الأخرى فى بحثها، وهذا يعنى أن العلوم المختلفة - بالإضافة إلى الوظيفة المباشرة التى تقوم بها - تقوم بوظيفة أخرى تخرج بها عن حدود بحثها الخاص، وهى أن تكشف عما تنطوى عليه منطقيًا من فروض سابقة Presuppositions.

٣) وهو أحيانًا يسميها باللاهوت أو الإلهيات Theology أو العلم الذى يشرح طبيعة الله.

وسوف أحاول أن أشرح هذه المعانى الثلاثة على النحو التالى:

«إنَّ موضوع العلم أيًا كان هو شىء مجرد وكلى، والتجريد والكلية درجات، فحيثما قسمت جنسًا كليًا معينًا هو «أ» إلى أنواع فرعية تندرج تحته أعنى «ب» و«ج» كما نقسم العدد إلى نوعين هما: العدد الزوجى والعدد الفردى، فسوف تكون

(1) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol. 5.

«أ» أكثر تجريدًا وكلية من «ب» و«ج»، وفى مثل هذه الحالة تكون «أ» هى الأساس المنطقى لكل من «ب» و«ج» بمعنى أنك لا تفهم الزوجية والفردية إلا إذا كان هناك فهم سابق لطبيعة العدد بصفة عامة. وكذلك إذا فهمت طبيعة العدد فهمًا كاملاً استتبع هذا الفهم أنه لابد أن يكون العدد منقسمًا إلى نوعين: ما هو زوجى وما هو فردى - هذا هو المقصود حين نقول إنّ فكرة «العدد» هى الأساس المنطقى لفكرتى «الفردية» و«الزوجية»[1].

فإذا فرضنا أن النوعين «ب» و«ج» اللذين يندرجان تحت الجنس الأعم «أ» علمان، فإن بين هذين العلمين مبادئ مشتركة، وإلا لما جاز جمعهما معًا تحت جنس واحد، ومن هذه المبادئ المشتركة يتألف العلم الذى يحتويهما حقًا، وهو «أ»، فلو فرضت أن «أ» هو الكم Quantity لوجدت أن الكم نوعان: كم متصل أو يمكن قياسه، وكم منفصل؛ أعنى يمكن عدّه. والعلم الخاص الذى يبحث فى الكم المتصل هو علم الهندسة، والعلم الخاص الذى يبحث فى الكم المنفصل هو الحساب، ويسير الحساب والهندسة فى خطين منفصلين فى الجانب الأكبر من موضوعهما؛ إذ يبحث كل منهما فى مشكلات خاصة به، لكنهما يشتملان على بعض المبادئ المشتركة، وهذه المبادئ المشتركة لا تنتمى إلى أى علم منهما؛ بل هى تنتمى إلى علم أعم يدرس الكم بما هو كذلك أو هو الرياضيات بصفة عامة.

وهذا العلم العام الذى يبحث الكم بما هو كذلك لن يبدأ دارس الرياضة الناشئ بدراسته، بل سوف يعود إليه بعد أن يقوم بدراسة الهندسة والحساب، ثم ينتقل منهما إلى دراسة ما هو أعم منهما - وإن كان هذا العلم العام من وجهة النظر المنطقية يأتى قبلهما؛ لأن موضوعه هو الأساس المنطقى لهما»[2]. وهكذا الحال دائمًا فى ترتيبك للعلوم إلى ما هو عام وخاص، العام منها يسبق الخاص أسبقية منطقية، لكنه يلحق بالخاص فى ترتيب الدراسة.

وعلى ذلك فإن فى استطاعتك أن تقوم بعمل تصنيف للعلوم أو نسق من القسمة للكليات التى هى موضوع العلوم، وسوف تجد أنّ أى علم فى هذا النسق إما أن يكون:

(أ) مساويًا فى درجة التخصيص لسواه كالحساب والهندسة؛ إذ يقعان معًا فى منزلة واحدة.

(ب) أو أعلى من سواه فى درجة التعميم كالرياضة بصفة عامة بالنسبة للهندسة أو بالنسبة للحساب.

(1) R. G. Colligwood: An Essay on Metaphysics, pp. 5-6.
(2) Ibid., P.6.

(ج) أو أدنى من سواه فى درجة التعميم كالهندسة أو الحساب بالنسبة للرياضة بصفة عامة.

«أقول إنَّ هذا الترتيب سوف يصدق على أى علم» داخل «النسق، لكنه لا يصدق على العلوم التى تقع عند أطراف هذا النسق الذى لا يمكن أن يستمر إلى الأبد، بل لابد له أن يتوقف عند القمة وعند القاع، ففى قاع النسق لن تكون هناك سوى كليات هى النوع السافل Infimae Species لا يندرج تحته أنواع أخرى، وفى القمة ستكون هناك كليات هى الجنس الأعلى Summa Genera لا تكون إلا أنواعًا لجنس أعلى[١].

وعلى ذلك نحن نخرج من هذا النسق مجموعتين من العلوم التى نسقناها على هذا النحو تعميمًا وتخصيصًا؛ نُخرِج أولاً ما يقع منها فى طرفها الأعلى، ونُخْرِج ثانيًا ما يقع فى طرفها الأدنى أما الأولى فلأنها غير مسبوقة بما هو أعم منها، وأما الثانية فلأنها غير متبوعة بما هو أخص منها[٢].

ويرى أرسطو أنك إذا رتّبت العلوم كلها على هذا النحو الهرمى فستنتهى عند القمة بعلم واحد هو أعمها جميعًا وهو علم الوجود Science of Being الوجود المجرد، أو الوجود بما هو موجود Being as such أو الوجود الخالص Pure Being وسوف يكون هو العلم الأول First Science بمعنى أنه هو المفروض منطقيًا فى أى علم آخر، فيستحيل أن تبحث فى شيء كائنًا ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً. وإذن فهذه الصفة سابقة منطقيًا على كل صفة أخرى نريد أن نبحثها، لكنه كذلك هو «العلم الأخير Last Science» بالنسبة للدارس لأن دارس العلوم لا يبدأ به، بل ينتهى إليه وبذلك سوف يكون هو الغاية الأخيرة التى يتجه نحوها الدارس فى رحلته الدراسية، وتستطيع أن تقول إنَّ الدارس للعلوم الأخرى: هو بمثابة من يُعد نفسه لدراسة هذا العلم الأخير، وإذن فلا عجب إذا نحن أسميناه «بالحكمة ..Wisdom» على اعتبار أنَّ كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه[٣].

وأخيرًا فما دام أى علم كلى هو الأساس المنطقى المباشر لتلك العلوم التى تندرج تحته، ومن ثمَّ فهو الأساس غير المباشر للكليات التى تدرسها تلك العلوم، فإن العلم الكلى الأول والأخير ـ أعنى علم الوجود الخالص ـ هو بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أساس جميع الكليات الأخرى، وعلى ذلك فإن العلم الأول والأخير

(1) R.G. Colligwood: Op. cit., p. 9.

(٢) د. زكى نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ص (٧٣).

(٣) كولنجوود: «مقال عن الميتافيزيقا» ص (٩-١٠) والدكتور زكى نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ص (٧٣).

هو العلم الذى يكون بمثابة الأساس المنطقى النهائى Ultimate لكل ما تدرسه العلوم الأخرى، والاسم المألوف الذى نطلقه على الأساس المنطقى لكل شىء آخر هو الله، والاسم الذى نطلقه على العلم الذى يشرح طبيعة الله هو اللاهوت أو الإلهيات Theology[1].

أما كتاب الميتافيزيقا نفسه فهو يتألف من ثلاث عشرة مقالة تُرقم بالحروف اليونانية من ألفا إلى نو، لكن مقالة الألفا تقسم أحيانًا إلى قسمين، ألفا كبرى، وألفا صغرى، وبذلك يصبح عدد المقالات أربع عشرة مقالة.

مقالة الألفا الكبرى:

أما بالنسبة لمضمون الكتاب فإن أرسطو يبدأ بالحديث «فى مقالة الألفا الكبرى» عن الرغبة الجامحة عند الناس فى طلب المعرفة فيقول: إنَّ الناس بطبيعتهم يرغبون فى المعرفة، والدليل ما يشعرون به من متعة عندما تعمل حواسهم، فنحن نحب عمل الحواس حتى بغض النظر عن نفعها خصوصًا، حاسة الإبصار، فنحن نفضل الرؤية حتى إذا لم نكن سنقدم على فعل ما.

غير أن الحيوانات تولد ولديها الإحساس، ومن الإحساس تنشأ الذاكرة التى يعيش عليها الحيوان، لكن ليس لديه سوى تجميع ضئيل للخبرة أو التجربة Experience..

غير أن الإحساس وإنْ كان أساس معرفة الجزئى فإنه لا يكون العلم الحقيقى، لأن ما تقدمه الحواس من خبرة لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية، فالحواس تؤدى إلى تكوين الخبرة، وهى تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة، كأن نعرف أن النار ساخنة، أو أن دواءً معينًا قد شفى سقراط من مرض معين. وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية. أما إذا حاولنا الارتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية فإننا لا نكتفى بذلك؛ لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر المشاهدة فى الخبرة الحسية، إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة: لماذا تكون النار دائمًا ساخنة؟ ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض؟ فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئًا ما موجود، ولكنهم يجهلون السبب فى وجوده، أما أصحاب الفن ـ ويعنى به هنا العلم أو الفلسفة ـ فهم يسعون إلى معرفة السبب أو العلة، والعلم المسمى بالحكمة هو العلم الذى يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود، فهو العلم الذى يصل إلى إدراك الكلى الذى يفسر لنا

(١) المرجع السابق.

الجزئيات، وهو العلم الذى يصل إلى المبادئ الأولى التى تعتمد عليها كل العلوم وهو العلم ـ أخيرًا ـ بأكمل الموجودات الذى يدرس الخير الأقصى، فهو العلم الإلهى الذى يبحث فى الألوهية ويسمى بالإلهيات.

وإذا كانت العلوم الجزئية لا تدرس الوجود من حيث هو «وجود»، لأنها تُسلّم بذلك وتعدّه أمرًا مفروضًا بالتجربة، فإن الفيلسوف الميتافيزيقى يبحث فى الموجودات من حيث وجودها، كما أنه يُعنى بدراسة الفروض العامة التى تُسلِّم بها العلوم الجزئية الأخرى، وبهذا المعنى يكون موضوع الميتافيزيقا أسبق وأعم من الموضوعات والعلوم الأخرى، وليس موضوع الميتافيزيقا خياليًا أو بعيدًا عن خبرة الإنسان، فهى تُعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة التى أطلق عليها أرسطو اسم الجوهر الأول كسقراط وهذا الحصان، ولكنها لا تُعنى به الآن إلا من جهة واحدة هى وجوده.

الميتافيزيقا: إذًا تدرس الموجود بما هو موجود، ولذلك كانت أعم العلوم وأولها من الناحية المنطقية، بينما العلوم الجزئية تتناول جوانب معينة محددة. فالرياضيات تدرس الكم أو المقدار، فى حين تدرس الطبيعيات العالم من حيث كونه مادة وحركة... إلخ. وإذا كانت المعرفة الحقيقية هى ـ كما قدمنا ـ معرفة بالعلل، كان البحث عن العلل هو الأساس الأول فى المعرفة وينتهى أرسطو إلى أن العلل أربع:

فاعلة، وغائية، ومادية، وصورية، فالمنضدة التى أكتب عليها الآن لها أربع علل علتها الفاعلة هى النجار الذى صنعها، والغائية هى إمكان الكتابة عليها، والمادية الخشب، الذى صُنعت منه، والصورية هى الصورة التى هى عليها، وهذه الصورة هى الماهية والحقيقة التى تشكل المنضدة وهى أهم العلل جميعًا.

ويدرس أرسطو كذلك موضوع الجوهر Substance فيرى أن الجواهر ثلاثة منها جوهران طبيعيان، والثالث جوهر أزلى غير متحرك، أما الجوهر بمعناه الأول فهو المفرد الجزئى المركب من مادة وصورة كسقراط وهذا الحصان. أما الجوهر الثانى فهو يشير إلى النوع أو الجنس كقولنا: إنسان وحيوان. والجواهر كلها تقبل الكون والفساد، وكذلك جميع الأشياء الموجودة. لكن لابد أن يكون للموجودات جوهر دائم لا يطرأ عليه كون ولا فساد استمدت منه وجودها.

وهذا هو الجوهر الثالث الأزلى الساكن الذى لا يتحرك وإنْ كان يُحرك الأشياء، وهذا الجوهر هو الله، أو المحرك الأول الذى لا يتحرك.

وتتسق الأفكار الرئيسية فى ميتافيزيقا أرسطو مع الطابع العام للميتافيزيقا الذى عرضناه فى المدخل، فهى غوص وراء الأساس الأول لجميع الموجودات، وهى تختلف عن العلوم الجزئية التى تدرس جانبًا واحدًا من الوجود كما تفعل الرياضيات أو الطبيعة، وهى دراسة عقلية لا تستطيع الحواس أن تزودنا بها؛ لأن الإحساس بطبيعته فردى فى حين أن العلم علم بالكلى، وهى تلتقى فى جذورها بالدين (أو الإلهيات) من حيث إنها تصل إلى أن الموجودات بأسرها تعتمد على الجوهر الأول أو المحرك الذى يحرك كل شىء لكنه هو نفسه يظل ساكنًا ثابتًا لا يتحرك.

الفصل الثالث

«فى العصر الهلنستى»

الأفلاطونية المحدثة:

ظهر فى الأفلاطونية المحدثة فى العصر الهلنستى، ميتافيزيقيون عظام كانوا على درجة كبيرة من القوة والأصالة، كما كان لهم أهمية كبيرة فى التطور الميتافيزيقى حيث إنهم شكلوا حلقة رئيسية تربط بين الميتافيزيقا القديمة وميتافيزيقا العصور الوسطى. وكان أفلوطين (٢٠٤–٢٧٠) هو الشخصية الرئيسية فى تلك الفترة، وقد جمع فى فلسفته بين الميتافيزيقا والزهد والتصوف، كما أكد تلميذه فرفريوس (٢٣٢–٣٠٤) على الجانب الصوفى والدينى من فلسفته. أما الأفلاطونيون المحدثون المتأخرون من أمثال يامبليخوس Iamblichus وبرقلس Proclus فقد قدموا دراسات دينية، وربما خرافية، للحركة الأفلاطونية الجديدة. أما العقلية القوية التى ظهرت بعد ذلك فقد مثلها فيلسوف متأخر هو بوئثيوس Boethius (٤٨٠–٥٢٤) ومن خلاله مارست هذه المدرسة تأثيرًا قويًا على الفلسفة فى العصر الوسيط، ومن ثمَّ تأثيرًا غير مباشر على الفلسفة الحديثة.

أفلوطين Plotinus:

تُعدُّ فلسفة أفلوطين نموذجًا واضحًا للمذهب الميتافيزيقى الذى يؤكد عدم حقيقة الأشياء الجزئية التى نشاهدها فى خبرتنا اليومية، فهى تؤكد الطابع الوهمى للحركة والتغير، بل حتى للزمان والمكان. كما تذهب إلى سمو النفس وتفوقها على المادة، كما تتصور هذه الفلسفة أن الخير والعقل أشياء جوهرية، وتؤكد على أهمية التصوف الشخصى وطريق الزهد فى الحياة. وليس من السهل تتبع خط التفكير الذى أدى بأفلوطين إلى هذه النتيجة لكنه يسير فيما يبدو على النحو التالى:

كل ما هو موجود فهو شىء واحد (حتى مجموعة الأشياء التى نقول إنها «موجودة» فإنها لا تكون كذلك إلا لأنها تُعدُّ كشىء واحد هو المجموعة)، لكن على

قمة الموجودات يتربع «الواحد الأول»؛ أو الواحد وحدة مطلقة، الذى هو الماهية التى تعلو على العقل وتكون فى هوية مع ذاتها. هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد The one أو الخير، وإذا شئنا أن ننسب إلى هذا الواحد صفات لتبيّن لنا استحالة وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إنّ صفة الوجود نفسها إذا نسبناها إليه لكانت تنطوى على نوع من الثنائية، إذ إننا سنحمل عليه الوجود فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليه، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة. ومن ثمَّ كان من الأفضل ألا نصف الموجود الأول بأية صفة إيجابية بل نكتفى بالوصف السلبى، ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب، وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات إيجابية هو تأكيد كماله المطلق بالقياس إلى كل ما عداه. والواقع أن الواحد بهذه الأوصاف يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادت بها الفلسفة اليونانية من فكرة الله كما نفهمها حديثًا.

ومن هذا «الواحد» أو «الوحدة المطلقة» تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة مثل تشبيه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع... إلخ. والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر الأول أو المركز الأول ثابتًا مع خروج غيره منه، فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها أو يأخذ من ذاته ليعطى، بل يظل فى واحديته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق. ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه فى عملية تسير سيرًا منتظمًا من البداية إلى النهاية وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد. والخلاصة أن الواحد أو الأول عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد اللامتناهى فى عدم تحيّزه المكانى أو تحدده الكيفى. أما عن نظرية الفيض ..Emanation أعنى صدور الموجودات عن الواحد التى كان لها تأثير قوى فى الفلسفة الوسيطة مسيحية وإسلامية على السواء فإنه يقول: لأن الواحد كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات خالدة تشبهه، وإن لم تساوه فى الكمال وهو يفيض بالوجود، بغير أن يتأثر لا بإرادة ولا بحركة، إذْ لو تمَّ الفيضُ بواحد منها لكان فى المرتبة الثالثة بعد الواحد والحركة (أو الإرادة) ولم يعد ثانيًا، فكيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد؟ ويلجأ أفلوطين هنا إلى تشبيهات مختلفة فيقول: إنّ الفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة من الثلج، وأول ما يفيض من الواحد هو الوجود، وهو بمجرد صدوره عنه يلتفت

إليه فيصير عقلا، وهكذا ينشأ اللوغوس ..Logos أو العقل أو العالم العقلى ومنه تنشأ النفس الكلية، وهكذا يتمّ الصدور إلى أن نصل إلى المادة التى هى آخر سلسلة الموجودات وأدناها، وهى تتصف بالاضطراب واللاتحدد، كما أنها مصدر الشر فى هذا العالم.

وهناك حركتان أساسيتان: حركة هابطة وحركة صاعدة؛ أما الحركة الهابطة فهى وصفية عقلية يشرح فيها الفيلسوف سير موكب الوجود من الواحد تدريجيًا حتى ينتهى بالمادة التى تُعدُّ أحط الموجودات مرتبة، وأما الحركة الصاعدة فهى فى ارتقاء هذا السُلَّم مرة أخرى والعودة إلى الواحد الأول. وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة، بل لابد أن تكون صوفية أساسها التطهر وتصفية النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تديجيًا والعودة إلى الاتحاد بمصدرها الأول، وإذا كان الاستدلال العقلى هو أساس إدراكنا للحركة الهابطة فإن الاستدلال يفقد بالضرورة معناه فى الحركة الثانية ولا يعود فى وسعنا أن نصل إلى الموجود الأعلى إلا عن طريق الاتحاد الصوفى(١).

وما يهمنا ملاحظته هنا فى ميتافيزيقا أفلوطين أننا لا نزال نجد الخيط الرئيسى الواحد فى الميتافيزيقا كما هو، فالتفرقة بين الظاهر والحقيقة بارزة، وما تدركه الحواس من ظواهر يطرأ عليها التغير والفساد لا يشكل العلم الحقيقى، لأن المعرفة الحقيقية هى معرفة «الواحد» الذى نصعد إليه فى حركة أقرب إلى التصوف، ونهبط منه إلى الأشياء بواسطة التدليل العقلى، ولا تزال الميتافيزيقا دراسة «للوجود الحق» على نحو ما كانت عليه عند برمنيدس وأفلاطون وأرسطو، ومن ثمَّ تلتقى مع اللاهوت Theology أو الإلهيات على صعيد واحد، وإن كانت مع أفلوطين تلتقى مع التصوف أيضًا، وهى فى ذلك كله تختلف عن العلوم الجزئية من ناحية أخرى، إنها غوص وراء الأساس الأول لهذا العالم وبحث عن «العلة الأولى» للوجود.

(١) التساعية الرابعة لأفلوطين - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص (٣٩)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عام ١٩٧٠.

الباب الثانى

الميتافيزيقا
فى العصور الوسطى

تمهـيـد:

ظلت النظرة الأرسطية إلى الميتافيزيقا قائمة طوال العصور الوسطى، فهى دراسة للوجود بما هو وجود، أو بحث فى الوجود ولواحقه، بل إن التسمية التى كان يطلقها أرسطو على البحوث الميتافيزيقية ظلت كما هى، فقد سبق أن رأينا أنه كان يطلق على هذه البحوث ثلاثة أسماء هى:

(أ) الفلسفة الأولى.

(ب) الحكمـــــــــة.

(جـ) الإلهيـــــــات.

وهى نفسها الأسماء التى سوف تتردد طوال العصور الوسطى؛ إسلامية ومسيحية على حد سواء، بل إنها ظلت قائمة حتى العصور الحديثة حتى إننا نجد ديكارت يطلق على كتابه الرئيسى اسم «التأملات فى الفلسفة الأولى». وكثيرًا ما كان يتحدث عن «الحكمة» و«الإلهيات» على اعتبار أن الموضوع الأسمى فى هذه البحوث هو «وجود الله».

غير أننا يجب ألا يغيب عن ذهننا أن تصور المسلمين للوجود الإلهى كان تصورًا مختلفًا عن الإله الأرسطى، فالله فى الفلسفتين الإسلامية والمسيحية معًا - إله خالق، خلق الأشياء جميعًا من العدم، فهو على حد تعبير الكندى «مؤيّس الأيسات عن ليس» أى موجود الموجودات من عدم، وليس كذلك الإله الأرسطى، كما أنه إله يُعنى بالعالم ويهتم بالموجودات، أى الكائنات المخلوقة، لاسيما الإنسان الذى فضله على بقية المخلوقات. ومن هنا كانت «العناية الإلهية» من الموضوعات الهامة التى تربط بين الله والعالم فى هاتين الفلسفتين. وقل مثل ذلك فى كثير من الموضوعات التى دخلت حقل الميتافيزيقا بسبب التصورات الدينية الجديدة التى أتت بها الديانتان الإسلامية والمسيحية.

وسوف نتناول فى فصلين قادمين فكرة سريعة عن الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام، ثم الميتافيزيقا فى الفلسفة المسيحية.

الفصل الأول

«الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام»

أولاً: الكندى (٨٠١-٨٦٥)[1]:

كتب الكندى مجموعة من المصنفات الفلسفية، لعل أكبرها وأهمها مما حفظته لنا الأيام هو رسالته إلى المعتصم بالله ـ الذى كان من المقربين عنده ـ وعنوانها «رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى» أى فى الميتافيزيقا وإنْ كان يستخدم التسمية الأرسطية القديمة. وكان الكندى يستهدف من هذه الرسالة إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق.

يبدأ الكندى رسالته ـ بعد الدعاء للمعتصم ـ بالحديث عن الفلسفة بصفة عامة فيضعها فى أعلى مرتبة من سُلّم المعارف البشرية يقول: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة هى صناعة الفلسفة التى حدُّها علمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق، وفى عمله العمل بالحق»[2]. ثم يرتّب الكندى العلوم الفلسفية؛ ليجد أن أعلاها منزلة وأشرفها هو علم الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى. يقول: «أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى؛ أعنى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلّة أشرف من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا نحن أحطنا بعلم علته؛ لأن كل علّة إما أن تكون عنصرًا، وإما صورة، وإما فاعلة، أعنى ما منه مبدأ الحركة. وإما متممة؛ أعنى ما من أجله كان كل شيء...»[3]. وأساس

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى، الملقب بفيلسوف العرب، ولد فى الكوفة أوائل القرن التاسع الميلادى (حوالى ٨٠١م). بدأ حياته الفكرية بالاتصال بالمعتزلة مشاركًا فى مناقشاتهم، ويُعتبر أول من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين. ملخّص مذهبه أن العالم مخلوق لله، وأن أحداث الكون ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول. وأن النفس جوهر بسيط هبط من عالم العقل إلى عالم الحس وبمفارقتها للبدن تشهد الحقائق وتستشعر اللذة، والحواس وسيلتنا إلى إدراك الجزئيات التى لا تشكل علمًا حقيقيًا. لهذا كان العلم هو علمًا بالكلى – كما قال أرسطو – الذى يدركه العقل وحده.

(٢) «رسائل الكندى الفلسفية» تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٢٥ طبعة دار الفكر العربى ١٩٥٠.

(٣) «رسائل الكندى الفلسفية» تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده. الجزء الأول ص (٣٠) دار الفكر العربى القاهرة عام ١٩٧٠.

الترتيب هنا هو أن المعرفة (أى العلم) عنده تعنى معرفة بعلّة الشيء، فأنت لا تعرف النبات إلا إذا عرفت علّة نموه، ولا تعرف المطر حق المعرفة إلا إذا عرفت علّة سقوطه. وهكذا فى بقية الأشياء. وفضلاً عن ذلك فإن معرفتك بالعلّة أفضل من معرفتك بالمعلول، فأنت إذا ما عرفت «سبب» أو علّة هطول المطر كانت معرفتك أفضل درجة من معرفة أن المطر يسقط.. فإذا صعدت درجة درجة، إلى أعلى العلل، أى إلى العلّة الأولى لكنت تدرس أشرف الموضوعات وأعلاها، وفى الوقت نفسه لوصلت إلى أعلى أنواع البحث والحكمة، وهو ما يسمى «بالفلسفة الأولى» أو الميتافيزيقا التى هى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق.

وعلى ذلك فقد راح ينحو منحى أرسطو فى الحديث عن العلل، واعتبار الميتافيزيقا بحثًا عن «العلّة الأولى» التى هى علّة جميع الموجودات. ويرى أنها إذن شرح لطبيعة الله، كما فعل أرسطو، أو هى «علم الإلهيات»، أو «علم الربوبية» كما يسميها الكندى أحيانًا.

وفضلاً عن ذلك فإننا نلاحظ أن الكندى يدرس فى الميتافيزيقا موضوع العلل التى يجعلها أربعًا، كما فعل أرسطو أيضًا. فإما أن تكون العلّة عنصرًا، أى مادة، وتلك هى العلّة المادية. وإما أن تكون العلّة صورة، وتلك هى العلّة الصورية. أو أن تكون فاعلة وتلك هى العلّة الفاعلة. وأخيرًا العلّة المتممة، التى يشرحها بأنها «ما من أجله كان الشيء» وذلك يعنى العلّة الغائية.

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه بحيث يكون العلم بالعلّة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقًا إلى العلم التام بالمعلول كانت الفلسفة الأولى هى علم الحق الأول أو العلّة الأولى. ومن هنا يذهب الكندى إلى أن الميتافيزيقا هى أعلى العلوم الفلسفية مرتبة. والفيلسوف التام هو الرجل الذى يحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأنه بذلك يصل إلى «الحكمة» العليا كما كان يقول أرسطو أيضًا.

ثانيًا: الفارابى (٨٧٠ - ٩٥٠)[1]:

لم يخرج تعريف الكندى السابق للميتافيزيقا ولا فهمه لموضوعاتها عن تصور

(١) هو أبو نصر الفارابى الملقب «بالمعلم الثانى» - فى مقابل أرسطو الملقب بالمعلم الأول، وذلك لشدة ثقافته الموسوعية. ولد فى «فاراب» عام ٨٧٠ وارتحل إلى حرّان، ثم إلى بغداد التى لم يكن له فيها مكانة ملحوظة رغم مهارته فى العلوم الحكمية، وتفوقه على أستاذه أبى بشر متى بن يونس. ولعل ذلك هو الذى حمله إلى الانتقال إلى بلاط سيف الدولة فى حلب؛ حيث كان يرعى الأمير صفوة أهل الأدب والعلم. وظل ينتقل بين حلب ودمشق إلى أن خرج إلى عسقلان على الساحل الجنوبى من فلسطين فهاجمته عصابة من اللصوص قتلوه عام ٩٥٠م فنقل جثمانه إلى دمشق: حيث دفن فيها. ألف الفارابى مجموعة كبيرة من الرسالات والكتب والشروح: فى المنطق، وما بعد الطبيعة، وتصنيف العلوم، وشروح على سائر مؤلفات أرسطو، وفى الموسيقى وفن الشعر، وفى علم النفس، والأخلاق والسياسة... إلخ.

أرسطو الذى عرضناه فيما سبق. وكذلك يذهب الفارابى إلى أن الميتافيزيقا «دراسة للوجود بما هو وجود» والوجود نوعان، فكل موجود إما واجب الوجود، أو ممكن الوجود، وليس ثمَّ سوى هذين الضربين من الوجود. ولما كان كل ممكن لابد أن تتقدم عليه علّة تخرجه إلى الوجود. وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلل إلى غير نهاية فلابد من القول بوجود موجود واجب الوجود لا علّة لوجوده، له بذاته كماله الأسمى، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعاقل محض. وهذه كلها واحد فيه، وهو العلّة الأولى لسائر الموجودات، وتعينه هو عين ذاته.

ومعنى الموجود الواجب يحمل فى ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدًا لا شريك له، وهذا الموجود الواحد الأول نسميه بـ«الله»، ولما كان واحدًا بالذات لا تركيب فيه، ولما كان لا جنس له فلا يمكن حدّه، غير أن الإنسان يُثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال، على أن هذه الصفات كلها يجب أن تكون مجازية لا ندرك كنهها إلا على سبيل التمثيل القاصر. ولما كان البارئ أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة؛ لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعيات، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، لكننا أمام الموجود الأول الأكمل فإننا نكون أمام أقوى الأنوار فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا، والضعف ناشئ عن ملابستنا للمادة التى تقيّد معارفنا[1].

ثالثًا: ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧)[2]:

كان الشيخ الرئيس مسايرًا أرسطو أيضًا فى فهمه للميتافيزيقا، فهى العلم الأول، أو العلم الإلهى الذى يبحث فى الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة والكثرة والعلّية وغير ذلك»[3]. وأعلى

(١) ت. ج. دى بور «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» ص (١٦١ ـ ١٦٢)، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة عام ١٩٥٤.

(٢) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا الملقب «بالشيخ الرئيس» ولد فى قرية خرمتين فى بخارى عام ٩٨٠م. ولما بلغ العاشرة من عمره «كنتُ» قد أتيتُ على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى منّى العجب كما يقول هو عن نفسه. كتب فى كثير من أفرع المعرفة الإنسانية: الشفاء فى أربعة أقسام: المنطق، الرياضى، الطبيعى، الإلهيات. وكما كتب «النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«منطق المشرقيين» و«عيون الحكمة». و«رسالة فى ماهية العشق» وكثير من الرسائل: «رسالة فى الحدود» و«رسالة فى أقسام العلوم العقلية» و«رسالة فى إثبات النبوات». و«رسالة الطير»... إلخ.

(٣) «عيون الحكمة» نشره الدكتور عبد الرحمن بديوى ص (٤٧) القاهرة عام ١٩٥٤.

الموجودات، وهو موضوع الميتافيزيقا، هو واجب الوجود بذاته، وهو واحد؛ لأنه موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له، وهو «حق» وخير محض، وعقل وعاقل ومعقول فى آن واحد، إنه يعقل ذاته، وهو إذن معقول لذاته وعاقل لذاته، ومن ثم كان العلم به هو أعلى العلوم وأشرفها؛ لأن العلم الكلى هو العلم الإلهى، وهو العلم الناظر فيما وراء الطبيعة، وموضوعه هو الموجود المطلق والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة»[1].

وظاهر مما تقدم أن تعريفات فلاسفة الإسلام للميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، لم تخرج فى جملتها عن التعريفات المشهورة التى ذكرها أرسطو، وإنْ كان ابن سينا قد تميّز بتعريف لا يخلو من خلط وتكرار لا معنى له، حين ذكر فى موضع آخر أن موضوع الفلسفة الأولى هو «الموجود المطلق بما هو موجود مطلق»[2].

رابعًا: ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م)[3]:

لعل أهم مجال تتضح فيه ميتافيزيقا ابن رشد قائمة بذاتها منفصلة عن ميتافيزيقا أرسطو ـ هو مجال رده على الإمام الغزالى فى تكفيره الفلاسفة فى مسائل ثلاث هى:

(١) قِدَم العالم.

(٢) علم الله بالجزئيات.

(٣) بعث الأجساد.

وعلينا أن نسوق كلمة موجزة عن رد ابن رشد فى كل مسألة على حدة.

(١) المسألة الأولى قِدَم العالم:

يرى ابن رشد ـ كما رأى أرسطو من قبل ـ أن العالم قديم، أى ليس له بداية،

(١) النجاة ص (١٥٨).

(٢) الدكتور عثمان أمين «محاولات فلسفية» ص (٦٥) مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة عام ١٩٦٨.

(٣) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد. ويلقب «بالحفيد» تمييزًا له عن أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين. ولد فى مدينة قرطبة عام ١١٢٦م ودرس علم الفقه المالكى والحديث، واستظهر كتاب «الموطأ» للإمام مالك على أبيه. ودرس علمى الكلام والفلسفة. وولى قضاء قرطبة.
ألف ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل والشروح منها: كتاب «الكليات» فى الطب. وتلخيص تسع مقالات من كتاب «الحيوان» وتلخيص السماع الطبيعى، وشرح السماء والعالم وتلخيص كتابى «الخطابة والأخلاق لأرسطو». وتفسيرات وشروح يورد فيها ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفى المترجم إلى العربية، ثم يأخذ من تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. على نحو ما حدث فى «تفسير ما بعد الطبيعة» الذى نشره موريس بويج فى أربعة أجزاء. وقد أشرنا إليه أكثر من مرة فى النصوص التى ترجمناها فى نهاية الكتاب. وفضلاً عن ذلك فقد كتب «تهافت التهافت» ردًا على كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة». و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة». و«بداية المجتهد فى نهاية المقتصد».... إلخ.

«وأنه لم يزل مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقًا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلّة. ومساوقة النور للشمس. وأن تقدم البارئ عليه كتقدم العلّة على المعلول. وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان «كما شرح الغزالى فى التهافت»[1]. ودليلهم على ذلك:-

١- استحالة صدور حادث عن قديم مطلقًا.

٢- لو كان البارى متقدمًا بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خُلف.

٣- إمكان العالم كان موجودًا، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.

٤- كل حادث تسبقه مادة؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة، فالمادة إذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالى على هذه الحجج، فينبرى ابن رشد للدفاع عنها. وإبطال ردود الغزالى «مبينًا أنه إنما يقابل إشكالات بإشكالات، وهذه معاندة غير تامة».

وخلاصة الرأى عند ابن رشد أنه: «إنْ كانت حركات الأجرام السماوية ـ وما يلزم عنها ـ أفعالاً لوجود أزلى، غير داخل وجوده فى الزمان الماضى، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة فى الزمان الماضى...». وذلك يعنى أن العالم أزلى لا بداية لوجوده.

وعلى ذلك راح ابن رشد يؤول الآيات القرآنية: ﴿وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧] فيرى أن الآية تدل على وجود قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء. وزمان قبل هذا الزمان، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨] تعنى وجودًا ثانيًا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] تدل على أن السموات خلقت من شىء. فليس فى الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض، ولا يوجد نص أبدًا فى هذا [2].

وبهذا يبيّن ابن رشد أن الغزالى أخطأ فى تكفير الفلاسفة فى هذه المسألة: لأنهم لا يقولون: إن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه ـ تعالى ـ يعلمها

(١) د. عبد الرحمن بدوى «الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية» فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية المجلد الأول ص (١٣٣) وما بعدها.

(٢) ابن رشد «فصل المقال» ص (٤٢-٤٣) بيروت عام ١٩٧٣ (نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوى فى المرجع السابق ص١٣٥).

بعلم غير مجانس لعلمنا بها. وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا: فإنه علّة للمعلوم الذى هو الموجود. ومَنْ شبّه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا وذلك غاية الجهل...»[1].

إن مصدر الخطأ هنا راجع إلى تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ فى التشبيه لاختلاف علم الخالق عن علم الإنسان. هذا أولاً. وثانيًا: مَنْ قال من الفلاسفة إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات فالسبب فى ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أى بالأشخاص فهو حسّ وخيال. وتجدد الأشخاص يوجب أمرين: تغير الإدراك وتعدده. أما علم الأنواع والأجناس، أى علم الكليات - فليس يوجب تغيرًا: إذ علمها ثابت. وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن.

(٣) إنكار بعث الأجساد:

والمسألة الأخيرة هى إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد، وسائر أمور المعاد وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق؛ لتثبيت ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى مرتبة من الجسمانية. ويرى الغزالى أن أكثر هذه الأمور مخالف للشرع.

غير أن ابن رشد يرى أن الاعتقادات التى وردت بها الشرائع فى أمور الآخرة لم يتناولها البرهان العقلى. ولذلك كان تمثيل المعاد للناس بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية[2].

(١) ابن رشد «فصل المقال» ص (٣٩).
(٢) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة الجزء الأول ص (٣٤ - ٣٥) المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى عام ١٩٨٤.

الفصل الثانى

«الميتافيزيقا فى الفلسفة المسيحية»

أولاً: مشكلة الشر عند القديس أوغسطين St. Augustine.. (٣٥٤-٤٣٠):

بعد «القديس أوغسطين» أعظم آباء الكنيسة الكاثوليكية وأهم فلاسفة القرن الرابع الميلادى. ولد فى طاجست Thagast التى تعرف اليوم «بسوق الأخرس» فى شرق الجزائر فى ١٣ نوفمبر عام ٣٥٤م. وتوفى فى هبون المعروفة اليوم باسم «بوه» فى غربى تونس فى ١٤ أغسطس عام ٤٣٠م. وكان أبوه وثنيًا بينما كانت أمه مونيكا Monica مسيحية، بل إنها أصبحت قديسة فيما بعد. وظلت طوال حياتها تتمنى لابنها أن يعتنق الديانة المسيحية.

فى استطاعتنا أن نقول: إن «مشكلة الشر» شغلت القديس أوغسطين، بل سيطرت على تفكيره تمامًا، نظرًا لأنه خبر الشر ومرَّ به عمليًا طوال حياته السابقة على اعتناقه للمسيحية، فهو يروى فى كتابه «الاعترافات» - وهو سيرة حياته الذاتية - كيف اقترف الإثم حتى فى المراحل المبكرة من حياته: فقد سرق بعض ثمار الكمثرى من حديقة مجاورة لمنزله وهو صبى صغير. وكان عند أبويه فى الدار من الكمثرى ما يفضل الثمار التى سرقها. أضف إلى ذلك أنه لم يكن جائعًا؛ أى إنه اقترف الإثم مضاعفًا لأنه لم يكن ثمة مبرر لارتكابه جريمة السرقة على الإطلاق مما ضاعف عذابه النفسى بعد ذلك عندما دخل فى سلك المسيحية وتحول إلى راهب يطلب من الله الصفح والغفران عن «حياتى التى لم تكن فاضلة أمام عينيك»[1]. على حد تعبيره.

ويروى «أوغسطين» فى اعترافاته أيضًا أنه كثيرًا ما كان يقترف إثم الكذب أحيانًا بغير مبرر أيضًا! وغير ذلك من ألوان السلوك الذى كان يتذكره جيدًا فى اعترافاته بقدر غير قليل من الدهشة والعجب من سلوك صبى فى هذه السن.

فما أن بلغ «أوغسطين» مرحلة المراهقة حتى احتلت علاقاته بالنساء مركز

(١) «اعترافات القديس أوغسطينوس» نقلها إلى العربية الخورى يوحنا الحلو - دار الشرق بيروت ص (١٦٥).

اهتمامه مما جعله يعتقد فيما بعد أن الخطيئة هى أهم شواغل الإنسان! فهو يروى أنه لما بلغ سن المراهقة غلبته شهوات الجسد، وأنه غرق فى أتونها حتى الأذنين «أحرقنى العطش إلى الملذات الجهنمية، ودفعتنى وقاحتى إلى الاستمتاع بشتى أنواعها، فشوه جمالى، وأصبحتُ قذارة أمام ناظريك»[1]. فقد ترك نفسه على هواها تفعل ما تريد: «كل ما كان يحلو لى آنذاك هو أن أعشق، أن أعشق، لكنى لم أتقيد بما للصداقة من سبل نيّرة تجمع بين قلبين. لهذا لما بلغت أشدى تصاعدت من أتون شهوتى الجسدية أبخرة غمرت قلبى، وضغطت عليه، فما عدتُ أقوى على التمييز بين الحب السنى الطاهر، والدنس حالك السواد، اللذين اختلطا فى نفسى، فاختمرا واقتادا سنى الواهية فى أثر المغويات. وغمسانى فى لُجّة الرذائل..»[2].

ولقد كانت أمه كما سبق أن ذكرنا مسيحية شديدة الإيمان. «قد أوصتنى أمى ألا أدنس عرض امرأة متزوجة، وألا أرتكب الفحشاء.. إلخ». وخُيِّل إليه أن هذه الأقوال لا تعدو أن تكون نصائح امرأة ومن العار أن يعمل بها!. فاندفع فى الغواية اندفاعًا أعمى!. «ولو أنى أصغيتُ بانتباه إلى قصف رعودك فى الكتاب المقدس (سيلقون ضنكًا فى أجسادهم) وأيضًا (الأفضل لرجل ألا يقترب من امرأة) لَمَا سددت أذنى عن ذلك الكلام..؟! آه لو أنى رضيتُ أن أكون خصيًا حبًّا فى ملكوت السماء الآن لكنتُ أوفر سعادة»[3] فأين كنتُ؟ ولِمَ بعدتُ عن لذائذ دارك يا رباه!. فى عامى السادس عشر من عمر جسدى. حين استبدت بى الشهوة المجنونة التى تسترسل طليقة بسبب ميل الإنسان إلى الشر، وإن يكن الشر محرمًا بحكم شريعتك يا إلهى. أين كنتُ عندئذ حين أسلمتُ كل زمام نفسى لشهوة جسدى..؟!. وكلما حاول أن يقاوم ويبتعد «تغلب علىَّ التيار وجرفنى، فتجاوزت نواميسك ولم أنج من تأديبك، وهل ينجو منها بشر؟! أنت ما ابتعدت عنى قط أيها الرحيم فى قسوتك، بل تداركتُ جميع ملذاتى المحرّمة بسأم مرير، ودفعتنى إلى البحث عن طيبات لا يعرف طالبها سأمًا»[4].

وعندما انتقل من مسقط رأسه إلى العاصمة «قرطاجة ..Carthage»: «رأيت فوضى العشق تضرب موجها من حولى، ولم أكن قد أحببتُ بعد، لكنى وددتُ لو أحببتُ، وشعرت فى أعماق نفسى بحاجة إلى الحب. ومن أعماق نفسى كرهتُ أن أكون متأخرًا فى هذا المضمار. وبحثتُ عما يمكن أن يتعلق به حبى، فأحببتُ، وكرهتُ حياة الدعة. وشعرتُ أن الطعم يكون أحلى مذاقًا لو استمتعت بالشخص الذى أحبه.

(١) المرجع السابق ص (٢٩).
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه ص (٣٠).
(٤) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

وهكذا دنستُ صفاء الصداقة بقذارة العشق الجنسى، والشهوة البهيمية، واحتجب سناها بسحب من الفُحش جهنمية، وأظلت صفحتها اللامعة بجحيم الشهوات..»[١].

وأخيرًا استقر على خليلة واحدة، وهى امرأة غانية أحبها مخلصًا لها الحب أعوامًا طوالاً: «اتخذت لى زوجة لم تكن شرعية، اتخذتها إشباعًا لشهوة جامحة. ولم يكن لدىَّ سواها، وحفظت جميع عهودى معها. ثم تحققت بنفسى الفرق بين الميثاق الزوجى العاقل المعقود فى سبيل إعطاء الحياة، وبين ما يرتكز على إشباع اللذة الحيوانية إيلادًا للبنين، رغمًا عن والديهم، حتى إذا ما فتحوا أعينهم للنور فرضوا محبتهم على والديهم»[٢].

وعلى الرغم من أنه انقطع عن الاتصال الجنسى الطليق، واستقر على هذه الغانية، فقد وجد نفسه فى عام ٣٧١، وهو لا يزال فى الثامنة عشرة أبا لولد ذكر كان يسميه ابن خطيئتى أحيانًا، وعطية الله أحيانًا أخرى. وهبة الله - A Deo Datus أحيانًا ثالثة، وقد أحبه أوغسطين كثيرًا، وانصرف إليه بعناية يربيه تربية دينية بعد أن تحول إلى المسيحية[٣].

ليس غريبًا بعد هذه الحياة المليئة بالخطايا أن يعتقد القديس أوغسطين أن الخطيئة «هى أهم شواغل الإنسان»، وأن تظل مشكلة الشر المشكلة المحورية فى ميتافيزيقا الدين عنده. والواقع أنه بحث عن تفسير لها فى جميع الفلسفات الموجودة فى عصره قبل أن يهتدى إلى تفسيره هو الخاص:

(١) تبنى فى البداية فكرة أفلاطون - ثم الأفلاطونية المحدثة فيما بعد - القائلة بأن الجسد والمادة بصفة عامة هما المصدر الأساسى للشر فى هذا العالم. وكان أفلوطين ..Plotinus قد ذهب - متأثرًا بأفلاطون - إلى أن المادة هى أدنى درجة فى سلسلة الموجودات، وهى لهذا السبب تتصف بالاضطراب واللاتحدد، واللاتعين، ومن هنا كانت مصدرًا للشر فى العالم[٤].

غير أن «أوغسطين» سرعان ما رفض هذا التفسير على اعتبار أنه يتناقض تناقضًا واضحًا مع قول الكتاب المقدس «كل ما خلقه الله حسن»[٥]. فإذا كانت «المادة» من خلق الله فلابد أن تكون شيئًا حسنًا أى خيرًا وليس شرًا. ومعنى ذلك أنها لا يمكن أن تكون هى مصدر الشر فى العالم.

(١) اعترافات القديس أوغسطينوس ص (٥٧). (٢) المرجع السابق ص (٥٨).

(٣) راجع فى ذلك كله: «الفيلسوف المسيحى.. والمرأة» تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام ص (١١١) وما بعدها أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦. العدد الثالث من سلسلة «الفيلسوف.. والمرأة».

(٤) راجع فيما سبق الفلسفة الهلنستية.

(٥) «ورأى الله كل ما عمله، فإذا هو حسن جدًا..» سفر التكوين: الإصحاح الأول عدد ٢١.

(٢) وفى مرحلة من مراحل رحلته التى كان يبحث فيها عن تفسير للشر نجده يعتنق الثنائية المانوية Manichean Dualism[1] التى فسَّرت الشر تفسيرًا سهلاً وبسيطًا بأن افترضت وجود إلهين: الإله «أهورا مزدا» إله الخير، والنور، والمؤمنين الصالحين، وكل ما هو طيب وجميل فى العالم، ثم إله الشر «إله الشر والظلمة، والطالحين والأشرار وكل ما هو سيئ ورديء فى العالم». والصراع بين الإلهين وأعوانهما، أو قل بين المملكتين: مملكة النور ومملكة الظلام، قائم على أشده، وسوف ينتهى آخر الدهر بفوز إله الخير وأعوانه من الشرفاء الطيبين.

ولقد ظل القديس أوغسطين حوالى تسع سنوات معتنقًا للثنائية المانوية «سماعًا»[2]. وذلك لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر. وقد وجد أنه من طبيعة الوجود عند هؤلاء المانويين أن توجد الظلمة إلى جانب النور، بمعنى أن يوجد الشر إلى جانب الخير ويكون ملازمًا له. وعلى ذلك يكون الشر عنصرًا أساسيًّا فى طبيعة الحياة البشرية، وبهذا وجد أوغسطين ما يبرر وجود الشر فى هذا العالم.

غير أن «أوغسطين» كان فى ذلك الوقت يستمع إلى عظات أسقف مدينة روما القديس «أمبروان» - وهو أسقف الكنيسة الكاثوليكية الذى كانت عظاته تدور حول شرح الكتاب المقدس، والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة. فوجد أن الكاثوليك أحسن عرضًا للكتاب ودفاعًا عنه، فتراخت علاقته بالمانوية ولاسيما أن فكرة وجود إلهين تتعارض تعارضًا صارخًا مع أولى وصايا الكتاب المقدس: «اسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا إله واحد»[3] - فقطع صلته بالمانوية تمامًا، لكنه لم يدر إلى أين يتوجه؟!

(٣) لقد كان أوغسطين يرى أن وجود الله أمر بديهى أو كالبديهى، فعاد ونظر فى الكنيسة، فرأى فيها علامات أو دلالات تدل على أنها من عند الله. لكن مشكلة

---

(١) المانوية Manichausim ديانة أسسها فى القرن الثالث الميلادى النبى الفارسى «مانى بن فاتك»، وهى تتألف من عناصر مسيحية وبوذية وزرادشتية وغيرها. ويدعو للإيمان بعقيدة ثنائية قوامها الصراع بين الخير (النور)، والشر (الظلام). وقد انتشرت المانوية فى القرن الرابع الميلادى، والقرون التى تلته انتشارًا واسعًا حتى بلغت تخوم فرنسا غربًا، وسواحل الصين شرقًا.. وقد أعلن مانى أنه هو الذى جاء ليتمم عمل زرادشت وبوذا والمسيح، فهؤلاء جميعًا شذرات ناقصة من الحقيقة، لكن حتى هذه الشذرات قد أفسدها أتباعهم.. إلخ راجع فى ذلك كله د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص (٣٧٤) مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

(٢) ظل أوغسطين حوالى تسع سنوات معتنقًا للثنائية المانوية، لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر. لكنه فى الواقع ظل طوال هذه السنوات التسع «سماعًا». والسماعون فى المانوية هم الأتباع الذين يؤمنون بالمذهب ولا يعملون به. أما الأتباع الأوفياء فهم الصديقون أو المختارون.

(٣) إنجيل مرقص - الإصحاح الثانى عشر (٢٨: ٢٩).

الشر كانت تؤرقه فظل السؤال المُلحّ حائرًا فى ذهنه: كيف يمكن أن نفسر وجود الشر فى العالم الذى خلقه الله..؟ فإذا افترضنا أن الله لم يخلق هذا العالم، بل إنه لا يوجد إله يحكم هذا العالم على الإطلاق، فمن أين إذن يأتى الخير؟ وإذا كان الله موجودًا فى العالم فمن أين يأتى الشر؟ لقد حاول القديس أوغسطين الإجابة عن هذه الأسئلة، وكانت إجابته تضرب بجذور عميقة فى التراث اليونانى، ولاشك أن تلك الإجابة قد تشكلت فى ذهن أوغسطين عن طريق تأثره بالمذهب الغنوصى ..Gnosticism[1]، الذى كثيرًا ما حاربه فيلسوفنا.

كيف نجيب عن هذه الأسئلة؟ وكيف نفسر وجود الشر الذى كان يخنق روحه ويقتل كل ما هو طيب ونبيل فيه؟ كثيرًا ما كان يعود إلى «الأفلاطونية المحدثة»، وإلى أفلوطين «الذى أعجب به أوغسطين إعجابًا شديدًا، ويتساءل مرة أخرى: لِمَ لا نقول: إن المادة هى مصدر الشر الموجود فى العالم؟ ألم يكن الجسد هو مصدر الشهوات ومنبع الخطيئة؟. وإذا كانت المشكلة أن الله خلق المادة فلِمَ لا نقول: إن الله خلق الوجود، والوجود بالضرورة خير، أما اللاوجود فهو بالضرورة شر، والمادة بمعنى ما من المعانى هى «لا وجود». واللاوجود يعنى أن المادة ليست موجودة وجودًا فعليًا فى العالم، وإذا صحَّ وكان اللاوجود شرًا، فلابد أن يستتبع ذلك أن تكون المادة هى مصدر الشر فى العالم، وهى بذلك تعنى اللاوجود الأفلاطونى[2].

والواقع أن هذه المادة ليست بالضبط اللاوجود، وإنما هى «اللاخير Non Good..». وإن كان ذلك يعنى أيضًا أن المادة - بمعنى ما - شر، ما دامت هى «لا خير»، أو سلب أى؛ انعدام للخير، ولعل ذلك هو ما سمح لأفلوطين بالقول بأن المادة - أى الوجود - هى المصدر الأساسى والمبدأ الحقيقى للشر. غير أن الحل الذى نادى به أفلوطين يتفق مع بقية مذهبه، بمعنى أن الله عند هذا الفيلسوف ليس خالقًا للعالم بالمعنى الذى يقول به الكتاب المقدس، أو الذى نجده فى الديانة المسيحية. ولهذا كان الله عند أفلوطين غير مسئول عن وجود المادة،

(١) الغنوصية مدرسة فلسفية دينية ظهرت فى القرون الأولى للمسيحية. حاولت أن تمزج اللاهوت المسيحى بديانات الشرق القديم، والأفلاطونية المحدثة بالفيثاغورية. واسمها يدل على مبدئها وغايتها، فالكلمة اليونانية «غنوسيس Gnosis..» تعنى «معرفة».. وذلك يعنى أن المبدأ الذى ترتكز عليه هو أن المعرفة الحقيقية لا تأتى بتحصيل المعانى المجردة والاستدلال كما تفعل الفلسفة. وإنما هى المعرفة الحدسية التى يتحد فيها العارف بالمعروف. وغايتها الوصول إلى الله على هذا النحو. بكل ما فى النفس من قوة. ولهذا فإن فى استطاعتنا أن نقول إن الغنوصية نحلة صوفية، تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة.

(٢) أتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ ص (١٦٤).

فى حين أن الله الخالق لا يمكن أن يكون غير مسئول عن طبيعة هذه المادة سواء أكانت خيّرة أم شريرة، كما هى الحال بالنسبة لإله أفلوطين. ومن ثم فإذا ما كانت المادة شرًا فإن ذلك لا يستلزم أن يكون الله هو نفسه شرًا عند أفلوطين، على حين أن المواقف غير ذلك تمامًا فى المسيحية التى خلق الله فيها كل شىء، وجعله حسنًا.

(٤) عندما تأمل القديس أوغسطين المبادئ الفلسفية لأفلوطين على ضوء الوحى الذى جاء به الكتاب المقدس، فإنه سرعان ما يشعر بعدم كفايتها وضرورة تجاوزها. إن القول بأن المادة هى فى ـ آن معًا ـ مخلوقة شريرة يؤدى إلى تشاؤم محال، بل يؤدى حرفيًا إلى تناقض فى التخطيط المسيحى. لكنه استطاع تحويله إلى تفاؤل دينى ميتافيزيقى فى آن معًا، عن طريق نظريته الشهيرة فى تفسير الشر فى العالم، والتى ترى أن الشر نوعان طبيعى أو فيزيقى. وبشرى أو أخلاقى.

(أ) الشـــر الطبيعـــى أو الفيزيقـــى:

إن المادة لا يمكن أن تعتبر شرًا حتى ولو لم نر فيها شيئًا سوى مبدأ بسيط للامكان أو اللاتعين. افرض أننا رددناها إلى حدها الأدنى، بحيث لا يكون لها شكل ولا كيف. إن المادة فى هذه الحالة تظل مع ذلك إمكانية معينة للشكل واستعدادًا لتقبله. واختزالها بهذه الصورة يجعلها ضئيلة بغير شك، لكنه، مع ذلك، لا يجعلها عدمًا. وكذلك نستطيع أن نقول: إن قابلية الإنسان لأن يكون خيّرًا لا يعنى أنه قد أصبح خيرًا بالفعل، لكنه يمكن أن يصبح كذلك.

من المؤكد تمامًا أن جميع الأشياء التى خلقها الله حسنة أو خيرة، أو كما يقول القديس أوغسطين: «إن جميع الأشياء مخلوقة منك، وإن ما خلقه الله حسن. أما الشر الذى كنتُ أبحث عنه جهدى، فلم يكن من الأشياء الموجودة؛ إذ لا شىء يوجد بدونك، ولا قوام لشىء إلا بك، فلا يستطيع شىء من الخارج أن يتسلل إلى داخل هذا النظام المرتب الذى رتّبته أنت؛ ليقوم ببث الاضطراب والتشويه بداخله..»[١].

ولكن إذا كانت الأشياء التى خلقها الله كلها خيّرة أو حسنة فهى ليست على درجة واحدة من الحسن أو الخيرية، فهناك ما هو خير أو حسن، لكن هناك ما هو أفضل منه. ولكن إذا كان هناك الأحسن والأفضل فإن هناك أيضًا الأقل حسنًا أو الأقل خيرية؛ والأقل خيرية هو ـ بمعنى ما ـ شر. وفضلاً عن ذلك فإن العالم هو

(١) راجع الاعترافات: الفصل السادس وعنوانه: «فى معرفة أن الشر لا يوجد فى الأشياء، بل فى إرادة الإنسان الخبيثة».

موطن الكون والفساد فى الطبيعة الحية والطبيعة الجامدة على حد سواء. وما نسميه بالشر الطبيعى أو الفيزيقى هو فساد الأشياء المادية أو زوالها، وهو ليس شرًا بالمعنى المطلق أو الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو نسبى. إن أشكال الاضطرابات وألوان الدمار - حتى ولو كانت نسبية؛ لأنها تحدث داخل النظام العام - فإنها يمكن أن تشكل ما نسميه بالشر الفيزيقى الذى يعبر عن اللامساواة التى نلاحظها فى المخلوقات. فإذا كانت المادة فى ذاتها خيرًا فإن كل شىء يمكن أن يوصف - بالتالى - بأنه خير؛ لأنه ليس من الضرورى أن يكون خيرًا فى ذاته؛ بل حتى لو كان أقل خيرًا، فإن ذلك لازم للكمال الأعظم الذى يعرف به الكل. لكن ما ينبغى علينا ملاحظته هو أن هذه الحدود نفسها، الدالة على التصور، وتلك التعبيرات التى نتهم بها الطبيعة هى من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة فى داخل الشىء المخلوق بما هو كذلك؛ لأن الأشياء قد خُلقت من العدم Ex Nihilo.. ولأنها خلقت فهى موجودة، ولما كانت موجودة فهى خيِّرة؛ ولكنها خارجة من العدم، فهى بالضرورة متغيرة أو قابلة للتغير. ومن ثم ففى استطاعتك أن تقول أن الشر الفيزيقى هو قانون التغير الذى لا يرحم[1].

(ب) الشر البشرى أو الأخلاقى:

هكذا يصبح من الواضح أن الربط بين إمكان الشر الفيزيقى وعَرَضية الأشياء المخلوقة يشكل - فى المرتبة الأولى - عملية إعداد طويل لواحد من أهم المنجزات الميتافيزيقية للعصور الوسطى. أما الشر البشرى فهو الشر بالمعنى الدقيق للكلمة وهو يرد إلى الإرادة البشرية، أو هو سوء استخدام للحرية عندما ينبذ المرء الخير الدائم، الخير الأزلى - المتمثل فى إطاعة الأوامر الإلهية، والانصياع إلى وصايا الكتاب المقدس، ليجرى وراء خير زائل وعابر. ولقد حدث أن استخدم الإنسان إرادته استخدامًا سيئًا عندما وقع فى الخطيئة الأولى، فهو لأنه مزود بإرادة حرة قادرة، وبالتالى على التمرد والعصيان، فإنه قد تمرد وعصى. والغلطة لا تكمن فى أنه أراد موضوعًا هو شر فى ذاته؛ لأن فكرة مثل هذا الموضوع ذاته فكرة متناقضة، بل فى سبيل البحث عن خيره الخاص العابر الزائل أشاح بوجهه عن الله، أعنى عن الخير الدائم. وعلى الرغم من أن الله هو الذى خلق هذا الإنسان، فقد تكبر وتغطرس وفضَّل نفسه على الله! وهو بفعله هذا جلب الشر الأخلاقى إلى العالم. إن الإنسان بارتكابه الشر الأخلاقى فإنه يقلب النظام رأسًا على عقب، وهذا

(١) أتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص (١٦٧) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولى - الطبعة الثالثة القاهرة عام ١٩٩٦.

هو مفهوم الشر فى الفكر المسيحى. إنه يفعل أكثر من مجرد الانحراف عن طبيعته العاقلة أو التقليل من إنسانيته، وهذا هو مفهوم الشر فى الفكر اليونانى. ولهذا حمل الشر الأخلاقى الأول اسمًا خاصًا فى المسيحية هو اسم الخطيئة. وهو يعنى أن الشر الأخلاقى قد أتى إلى الكون الذى خلقه الله بفعل من إرادة الإنسان الحرة.

ثانيًا: القديس أنسلم ST. Anselme (١٠٣٣-١١٠٩):

أبرز فلاسفة العصور الوسطى فى القرن الحادى عشر، وهو إيطالى ولد فى أوسنا، لكنه قصد فى العشرين من عمره إلى فرنسا، وقضى ثلاث سنين يستمع إلى مشاهير الأساتذة فى مدنها المختلفة، ثم دخل دير «بك Bec» بإقليم نورمانيا حيث كان يعلّم اللاهوتى الإيطالى لانفران ..Lanfrane فأخذ عنه إلى أن أصبح رئيسًا لهذا الدير عام ١٠٦٣، وخلفه فى التعليم فطار صيته، وجذب إليه الشبان من فرنسا وإنجلترا. وفى عام ١٠٩٣ عُيّن رئيسًا لأساقفة كانتربرى فى إنجلترا فشغل هذا المنصب حتى وفاته.

وعلى الرغم من قلّة مؤلفاته، فإنها تمتاز بالرصانة، وقد دوّنها تلبية لطلب الرهبان الذين التمسوا منه أن يدون خلاصة المناظرات التى كان يديرها، وكانت كلها تدور حول وجود الله وصفاته. وأهم هذه الكتب ثلاثة هى:

(١) المناجاة ..Monologium (أى مناجاة النفس، وهو أشبه بكتاب الاعترافات للقديس أوغسطين).

(٢) المقال أو العظة ..Proslogium (حيث يعرض فيه الدليل الوجودى أو الأنطولوجى على وجود الله).

(٣) عن الحقيقة ..De Veritate.

ويعتقد «القديس أنسلم» أنه لابد من رسوخ الإيمان أولاً، ويتفق مع القديس «أوغسطين» فى «تعقل الإيمان»، فالإيمان يجب أن يكون المعطى الأول الذى يكون منه الانطلاق. ولهذا يقرر عبارة أصبحت مشهورة وهى: «أوْمن لكى أتعقل ..Credo ut Intelligam»، فالتعقل يفترض مقدمًا وجود الإيمان، مصداقًا لقول النبى أشعيا «إنْ لم تؤمنوا فلن تفهموا» فإن الذى لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذى لا يشعر لا يفهم أن الشعور بالشيء يفوق مجرد السماع عنه، والتعقل وسط بين الإيمان فى الحياة الدنيا ومعاينة الله فى الآخرة؛ هو اقتراب من علم الله.

علينا إذن، في نظر القديس أنسلم، أن نؤمن في مرحلة أولى، إيمانًا راسخًا بأسرار العقائد الإيمانية. وفي مرحلة ثانية علينا أن نفهم بالعقل هذه الأسرار والعقائد الإيمانية. أما الاقتصار والتوقف عند المرحلة الأولى فهو إهمال، وادعاء ضرورة البدء بالمرحلة الثانية قبل المرحلة الأولى هو غرور. لهذا ينبغي ألا نقع في الإهمال ولا في الغرور. وبعد أن قرر هذه القاعدة، أخذ في البرهنة أولاً على وجود الله بواسطة العقل. وتنقسم براهينه على وجود الله إلى تلك التي عرضها في كتابه «مناجاة النفس» وإلى الحجة الوجودية التي عرضها في كتابه الآخر «المقال أو العظة». وفي النوع الأول ثلاث حجج تقوم على مبدأين:

(أ) أن الأشياء تتفاوت في الكمال.

(ب) أن كل مَنْ يملك كمالاً متفاوتًا، فإنما يستمده من المشاركة في كمال مطلق.

فإذا كانت هناك خيرات جزئية محسوسة، فمن أين جاء ما فيها من خير؟ لابد أن يكون هناك خير مطلق. أو مصدر كليٌّ واحد هو الذي وهبها هذا الخير.

وهذا هو البرهان الأول على وجود الله الذي يستند إلى تفاوت الكمال - أو الخير - بين الموجودات.

أما البرهان الثاني فهو مستند إلى فكرة الوجود نفسها. إن لكل موجود موجدًا أي علّة، والسؤال هو: هل ترجع الأشياء إلى علل عديدة أو إلى علة واحدة؟ لو درسنا العلل بعناية لوجدنا أنه لا يمكن الأخذ بسلسلة العلل العديدة التي ينتج بعضها بعضًا، بل لابد أن نسلم في النهاية أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل علّة واحدة وحيدة، وهذه العلّة الوحيدة الموجودة بذاتها هي الله.

غير أن هذه البراهين كلها ليست عقلية تمامًا، فضلاً عن أنها معقدة إلى حد كبير. لهذا رأى أنسلم أنه لابد من الالتجاء إلى برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان. برهان قَبْلي Apriori وهذا البرهان هو الحجة الوجودية الأنطولوجية الشهيرة، التي تقوم على أساس أن لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجودًا أكمل منه. وهذه حقيقة يقدمها لنا الإيمان. لكن يبقى علينا أن نبرهن على أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة في الواقع أيضًا. فإذا كنا جميعًا نؤمن بوجود الله فقد «قال الأحمق في قلبه ليس يوجد إله» كما جاء في مزامير النبي داود (المزمور الرابع عشر: ١) ولهذا فإن من واجبنا أن نبيّن للأحمق أنه يناقض نفسه بعبارته هذه. إننا حين نقول له «عبارة» الكائن أو الموجود الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه أو أعظم

منه». فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى ذلك أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل فى الذهن، إن لم يكن موجودًا فى الواقع أيضًا. وإذا تأملنا قليلاً الفكرة الموجودة فى الذهن لوجدنا أننا إذا قصرنا وجود هذا الكائن الذى لا يمكن أن نتصور أكمل منه على الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر يمكن أن نتصور أنه موجود فى الذهن وفى الخارج؛ أى فى عالم الواقع أيضًا. وسيكون معنى ذلك «وجود كائن أكمل من أكمل كائن» يمكن أن نتصور وهذا خُلف محال ..Absurd. وإذن فالكائن الذى لا يمكن أن نتصور أكمل منه لابد أن يوجد فى الذهن والواقع معًا. وتلك حقيقة تتفق مع موجود حقيقى هو الله. وبهذا نثبت أن الله موجود.

تلك هى الحجة الأنطولوجية (الوجودية) الشهيرة التى ارتبطت باسم القديس أنسلم، والتى تعرضت لانتقادات شتى حتى فى حياة صاحبها؛ فقد وجدت خصمًا لاذعًا معاصرًا له هو الراهب جوينلون ..Gaunilon الذى نشر انتقاداته فى رسالة أطلق عليها اسم «الدفاع عن الأحمق» وقد اعترض على أنسلم من زاويتين الأولى: أننا حين نتحدث عن الموجودات نقصد أشياء معينة محددة أما الله فليس موضوع إدراك مباشر، والثانية أنه لا يصح الاستناد إلى الوجود فى العقل لاستنتاج الوجود خارج العقل، فقد نتصور جزرًا سعيدة فى المحيط، لكن لا وجود لها فى الواقع.

كما اعترض على هذا الدليل فلاسفة آخرون سوف نعود إلى مناقشتهم فى نهاية الكتاب عندما نتحدث عن مشكلة «وجود الله».

ثالثًا: القديس توما الأكوينى ..St. Thomas Aquinas (١٢٢٤-١٢٧٤):

تمهيد:

يُعدُّ القديس توما الأكوينى أعظم فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط على الإطلاق، لُقِّب بالمعلم الجامع للكنيسة. وكذلك «بالمعلم الملائكى»، كما وصفت فلسفته بأنها سيمفونية عقلية تتعاقب أنغامها فى اتساق وانسجام. وقليل من مؤلفاته الغزيرة أنها كاتدرائية هائلة من الأفكار، حتى أعلن البابا عام ١٣٢٣ أن الأكوينى «قديس» وأن التوماوية منحة إلهية! فقد وجدت الكاثوليكية فى كتبه أسلحة فلسفية هامة لمحاربة الهرطقة والإلحاد واللاأدرية، ولا يزال تأثيره

عظيمًا فى الكنيسة الكاثوليكية، وفى الفكر المسيحى بصفة عامة؛ إذ لم تتوقف قيمته عند العصور الوسطى، بل امتدت إلى العصور الحديثة، بدليل أننا نشهد اليوم فى العالم الغربى حركات توماوية جديدة يحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية، ويسعون جاهدين فى سبيل حل مشكلات الإنسان الغربى المعاصر فى ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التى وضع دعائمها القديس توما الأكوينى[1].

الوجــــود والماهيــــة:

تعتمد ميتافيزيقا القديس توما الأكوينى «المعلم الجامع»[2] ـ كما كان يُلقب ـ على محاولة شرح الفروق والخصائص الأساسية بين «الوجود والماهية»، بين «الوجود الضرورى والحادث»، بين الكليات والجزئيات، مستخدمًا ميتافيزيقا أرسطو ولغته ومصطلحاته ومستعينًا بشروح ابن سينا. وهو يأخذ بالتفرقة التى وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية، فيقول فى رسالة بعنوان «فى الوجود والماهية»: إن الموجود على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من القوة والفعل، والموجود الذى هو فعل محض هو لا متناه وواحد. أما الموجود المؤلف من القوة والفعل فهو متناه ومتعدد، الأول موجود بذاته Perse، أما الثانى فيتوقف فى وجوده على الموجود الأول الذى هو الله، فوجود الأشياء إذن مستمد من وجود آخر. وعند القديس توما أن الأشياء التى يدركها الحس كالحصان والمنزل.. إلخ إنما توجد بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة بغض النظر عن الملاحظة البشرية، وبغض النظر عن النماذج الموجودة فى ذهن، فوجود الأشياء ليس صفة تتلقاها من الخارج، فهى ليست كالنور الذى تستمده الأرض من الشمس، غير أن وجود هذه الأشياء المتناهية التى نشاهدها فى حياتنا اليومية هو وجود حادث أو عارض Contingent بمعنى أن وجودها ليس نتيجة لما هى عليه، أو ليس شيئًا تمارسه الطبيعة، ومن ثم فلابد أن يكون هناك سبب، بالمعنى الميتافيزيقى لكلمة سبب Cause لا بمعنى الحس الفيزيقى لوجودها، ولابد أن يكون هذا السبب هو الوجود الأول، الوجود الضرورى؛ أن الله الذى يوجد بفضل طبيعته الخاصة. ومن

(١) الدكتور زكريا إبراهيم «المجموعة اللاهوتية للقديس توما الكوينى» ـ تراث الإنسانية ـ المجلد الثالث، العدد رقم ١٠، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ص (٧٨٤).

(٢) كان أعظم فلاسفة العصور الوسطي المسيحية ولا يزال تأثيره عظيمًا فى الكنيسة الكاثوليكية وفى الفكر المسيحى بصفة عامة، وله كثير من الأتباع من الفلاسفة المعاصرين من أمثال جاك ماريتان، وأيتن جلسون وغيرهما. كتب شروحًا كثيرة على مؤلفات أرسطو كما ألف «الخلاصة ضد الكفار» و«الخلاصة اللاهوتية» و«وسائل متنازل عليها».. إلخ عرض فيها خلاصة مذهبه اللاهوتى.

الواضح أن الموجودات الحادثة كالحصان والشجرة والمنزل.. إلخ هى حادثة لأنها تتألف من مادة، فوجودها متناه، فهى تبدأ فى الوجود وتتوقف عن الوجود، كما أن المادة تفسر كذلك تعدد الأشياء واختلافها. أما الله فهو على العكس لا مادى Immaterial، ومن ثَّم فهو واحد لا يتغير. ومن هنا نجد أن القديس توما مثل الأفلاطونية المحدثة يربط بين التناهى ..Finitude، والحدوث أو العرضية Contingency، والتعدد أو الكثرة Plurality والتغير Change، وبين المادة Matter. ولكنه يختلف عن الأفلاطونية المحدثة بصفة رئيسية فى وجهة نظره التى تقول إن الأشياء المتناهية توجد وجودًا خاصًا بها قائمًا بذاته، ولا تشارك فحسب فى نظام أعلى من الوجود. ولقد كان القديس توما فى ذلك متفقًا مع اللاهوت المسيحى وقريبًا من أرسطو[1].

الأدلة على وجود الله:

لم يكن القديس توما يؤمن بأن وجود الله فطرىٌّ، أو واضح، أو لا يحتاج إلى إثبات. وهو فى كتابه الشهير «الخلاصة اللاهوتية» يعرض لمجموعة من البراهين مبسّطة، وعلى نحو أكثر حظًا من الميتافيزيقا. ويمكن أن نحصر هذه البراهين فى خمسة هى:

(١) برهان الحركة.

(٢) برهان العلّة.

(٣) برهان الممكن والواجب.

(٤) برهان التدرج فى الكمال.

(٥) برهان النظام.

وهى تسمى ـ بصفة عامة ـ بالأدلة الكسمولوجية على وجود الله لأنها تعتمد ـ بطريقة أو بأخرى ـ على موجودات العالم الحسى أو على الكون المنظم أو الكسموس Cosmos. وسوف نعرض لهذه الأدلة بالتفصيل عندما نتحدث عن «مشكلة وجود الله»، فى نهاية الكتاب.

أما صفات الله فيرى أننا نستطيع أن نعرفها عن طريق السلب فنقول: إن الله ليس مركبًا؛ يعنى أنه بسيط، ونقول: إنه غير ناقص يعنى أنه كامل، أو هو الكمال، وذلك يعنى أنه لا متناه، وهذا يعنى أنه لا يوجد فى مكان؛ لأن الله فى كل مكان.

وإذا كان العقل الإنسانى يطمح إلى وصف الله بصفات إيجابية، فعليه أن يلجأ

(1) The Enc. of philos., Vol.5.

إلى قياس النظير. فلابد أن نجد فى الأشياء آثارًا لصفات الله الإيجابية، وإن كان علينا مراعاة الفارق الهائل بين الفانى والباقى، بين المتناهى واللامتناهى، بين العلّة والمعلول. ويكون فى ذلك بالنظر فى كمال المخلوقات، ووصف الله بهذه الكمالات بشرط أن نصل بها إلى أقصى درجة. فنقول إن الله خيّر مطلق، وعدل مطلق، وحق لا متناه، وعدل لا متناه، وقدرة على كل شىء، عليم بكل شىء... إلخ. وعلينا أن نراعى دائمًا أن هذه الصفات مقولة بالاشتراك، أى لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته. ومن بين هذه الكمالات المشتركة يتناول القديس توما بالتفصيل ثلاثًا تعد أكبر الكمالات وهى: العلم،والإرادة، والحياة.

الباب الثالث

الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة

الفصل الأول

ميتافيزيقا الحركة عند توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)

«الحركة هى السبب الكلى لجميع الأشياء، ولا يمكن أن يكون هناك سبب آخر غير الحركة».

توماس هوبز «فى الجسم De Corpore»

أولاً: مفهوم الحركة:

١- العالم، بما فيه الإنسان، يتألف من أجسام، والجسم جوهر مادى، ولا فارق بين اللفظين، لأن الجوهر مادى أيضًا، وليس ثمة جواهر لا مادية على نحو ما سنعرف فى نهاية هذا الفصل. ومعنى ذلك أنه لا أثر فى العالم لشىء اسمه «النفس» أو «الروح» أعنى شيئًا لا يكون بذاته مادة أو جوهرًا ماديًا. وهكذا يقدم لنا هوبز تصورًا ميتافيزيقيًا شاملاً. وإذا تساءلنا: ما الذى نقصده بكلمة «ميتافيزيقا» هنا؟ لكانت الإجابة: نقصد نظرية هوبز فى تفسير الواقع Reality، أعنى النظرية الفلسفية التى يقدمها لنا ليفسر بواسطتها العالم كله من المادة الجامدة فى الطبيعة إلى الكائنات الحية، إلى الإنسان - بفكرة واحدة هى «المادة المتحركة»[1]. فالعالم كله عند فيلسوفنا يتألف من أجسام مادية فى حالة حركة: من السماء إلى الأرض، من حبة الرمل فى الصحراء، وذرة الماء فى البحار، إلى النجوم والكواكب فى السماء، ومن مملكة النبات والحيوان إلى عالم الإنسان. ولا شك أن هوبز تأثر فى نظرته الميتافيزيقية إلى العالم، وفى تصوره الميتافيزيقى للحركة بالتصورات العلمية الجديدة التى سادت القرن السابع عشر، ومنها النظرة الآلية، لاسيما عند جاليليو، لكنه مدّ فكرة الحركة التى استمدها من فيزيقا جاليليو لتشمل كل ما هو موجود. فهو يضم الفسيولوجيا، بتأثير مواطنه هارڤى Harvey إلى الفيزيقا، ثم يجعل من

(1) D. D. Raphael : Hobbes. P. 22 George Allen and Unwin, 1977.

علم النفس فرعًا من الفسيولوجيا.. وينتهى إلى أن تصور الحركة هو المفهوم الرئيسى فى هذه المجالات جميعًا. فكيف تحقق له ذلك؟!

٢ـ تأثر أولاً بفيزيقا جاليليو، لاسيما نظريته الآلية، وهى تتلخص فى أن العالم يتألف من مادة وحركة. «أما الحركة فهى تخضع لقانون القصور الذاتى. وكان كبلر Kepler قد ذهب إلى أن الجسم لا ينتقل بذاته من السكون إلى الحركة، ثم جاء جاليليو ليضيف إلى ذلك قوله إن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون. أما المادة فهى مجرد امتداد فحسب (على نحو ما ذهب إليه ديكارت) ومن هنا أمكن استخدام الرياضيات فى دراسة علم الطبيعة. فذهب جاليليو، صراحة، فى كتابه (المحاولة إلى القول: فقرة رقم ٦):

«إن الفلسفة مكتوبة فى ذلك الكتاب الواسع المفتوح أمام أبصارنا إلى الأبد والذى هو: الكون. لكن لا يمكن قراءتها قبل أن نتعلم اللغة التى كُتِبتْ بها ونألف الحروف التى كتبت بها. إن كتاب العالم مكتوب بلغة الرياضة، وحروفه هى المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى، فإذا لم نستعن بها استحال على البشر قراءة حرف واحد..». فالعالم فى النهاية يعتمد على بنية هندسية «والهندسة هى العلم الذى يدرس الحركات البسيطة المتضمنة فى بناء الخطوط والدوائر والخصائص الهندسية الأخرى للأجسام، إنها تُعبِّد الطريق أمام الميكانيكا التى تدرس نتائج حركة جسم وتأثيرها فى جسم آخر، كما تعبّد الطريق أمام الفيزيقا التى تفسر منشأ الكيفيات الحسية، وخروجها من الأجزاء اللاحسية لجسم ما يتصل بأجسام أخرى متحركة..»[1]. وهكذا نرى أن هوبز قد تأثر تأثرًا عميقًا بهذه النظرة الرياضية إلى الكون التى عرضها جاليليو وتحمس لها ودافع عنها، ولهذا نرى فيلسوفنا يتحدث عنه باحترام كبير: «لقد جاهد جاليليو لحل المشكلات الصعبة التى تركها كوبرنيكس Copernicus مثل سقوط الأجسام الثقيلة، فكان بذلك أول من فتح لنا أبواب الفلسفة الطبيعية الكلية، والتى هى معرفة طبيعة الحركة، ولهذا فلا يمكن أن يؤرخ لعصر الفلسفة الطبيعية قبل زمانه..»[2].

٣ـ الطبيعة، إذن، أجسام مادية، مفتاح فهمها يكمن فى مبدأ الحركة، وهو مبدأ يشكله هوبز متأثرًا بجاليليو من ناحية كما قلنا، وبالهندسة من ناحية أخرى، لأن الهندسة هى حجر الأساس فى فهم بنية العالم. والحركة فى الطبيعة

(1) Richard Peters: Hobbes, p. 83.
(2) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. I., P. VII.

حركة هندسية فى واقع الأمر، لكن إذا كانت الهندسة أساسية عند فيلسوفنا، فقد كانت كذلك عند ديكارت، وهذا حق، لكن هناك فارقًا أساسيًا بينهما، فديكارت لم يقيد نفسه بنظرة شاملة إلى العالم تجعل من الهندسة «بنية الطبيعة»، لأن الهندسة كانت عنده منهجًا أكثر منها أنطولوجيا[1]. أما عند هوبز فلم تكن الحركة الهندسية مجرد منظور ينظر منه إلى مشكلات معينة، بل كانت كشفًا لطبيعة الكون نفسه، فهو لم ينظر إلى الفلسفة بوصفها علمًا صوريًا مجردًا، بل بوصفها كشفًا لصورة الحركة[2]. ولهذا نراه يعيب على الفلسفة الطبيعية القديمة ـ لاسيما فلسفة العصور الوسطى ـ أنها لم تدرك أهمية الهندسة التى هى «أم العلوم الطبيعية»[3]، ومن هنا «فقد كانت الفلسفة الطبيعية عند مدارس العصور الوسطى أحلامًا أكثر منها علمًا، هى أحلام صيغت فى لغة لا معنى لها ولا قيمة.. إن دراسة الطبيعة تتطلب قدرًا كبيرًا من المعرفة الهندسية، لأن الطبيعة تعمل بواسطة الحركة. ومن هنا لم يكن من الممكن معرفة طرقها ودرجاتها بغير معرفة النسب الرياضية وخصائص الخطوط، والأشكال..»[4].

٤ـ وهذا الإيمان بأن مفتاح الطبيعة يكمن فى الحركة، وبشكلها الهندسى على وجه الخصوص، هو اقتناع أنطولوجى ومنهجى فى آن معًا. وإذا كان أرسطو قد اهتم فى دراسته للفلسفة الطبيعية، بدراسة الحركة هو الآخر، فإنه اتجه أساسًا إلى التطور البيولوجى، وإلى حاجات الإنسان لتكون نموذجًا للحركة السارية فى العالم. أما هوبز فقد تحوّل إلى الهندسة ليجد فيها المعرفة الدقيقة، والإلمام الكامل بحركة العالم: «فكل مَنْ يجهل الهندسة يضيّع وقته ووقت مستمعيه وقرائه سدى»[5]. وترتبط طبيعة الحركة التى تكشف عنها الهندسة ارتباطًا وثيقًا بالمكان، فيما يقول هوبز: «فمنْ لديه تصور سليم عن المكان لا يمكن أن يجعل تعريفًا كهذا: المكان أو الموضع هو ذلك الذى يستحوذ عليه جسم أو يشغله جسم ما على نحو كامل. وكذلك مَنْ يتصور الحركة تصورًا سليمًا سوف يعرف أن الحركة هى انعدام مكان لاكتساب مكان آخر»[6]. ومعنى ذلك أيضًا أن الحركة تقف وراء كل تغير أو تحوّل[7]. بل الواقع أن الحركة هى نفسها تغير، ومن الواضح أن هذه الفكرة هى نتيجة مترتبة على مذهبه المادى، فإذا كان كل ما يوجد وجودًا حقيقيًا فهو جسم، وإذا كان الجسم ممتدًا،

(1) Thomas A. Spragens, Jr. : The Politics of Motion, p. 62.
(2) Thomas Hobbes: English Works Vol. 3p. 585.
(3) Ibid., p. 664, and p. 668.
(4) Ibid., P. 668-669.
(5) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. 7, p. 81.
(6) T. Hobbes: The English Works I, p. 70.
(7) Ibid.

أو مكانى الطابع، فإن التغير الوحيد الممكن هو التغير فى المكان أعنى: الحركة[1]. وفضلاً عن ذلك فإن الحركة تكمن وراء جميع الأسباب والنتائج والأحداث التى تقع فى مسار الطبيعة. ذلك لأن «السبب الكلى لجميع الأشياء هو الحركة، وتنوع الأشكال ينشأ من تلك الحركات التى تشكلها..»[2]. ولكن إذا كانت الحركة هى السبب الكلى الشامل لجميع الأشياء، فما هو سبب الحركة ذاتها؟ يجيب هوبز: «لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر للحركة غير الحركة ذاتها..»[3].

ثانيًا: طبيعة الحركة وشمولها:

٥- فهم طبيعة الحركة، إذن، مسألة أساسية لفهم طبيعة العالم كما يقول هوبز نفسه[4]. وهذه الحركة السارية فى العالم ليست من نوع واحد، وإنما هناك حركة خارجية تشمل العالم الخارجى، كما أن هناك حركة داخلية تحدث فى داخل ذواتنا نفسها: «إذ لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر لتنوع تلك الأشياء التى ندركها بحواسنا: كالألوان والطعوم والأصوات.. ونحوها سوى الحركة. وجانب من هذه الحركة يوجد فى الأشياء التى تؤثر فى حواسنا، أما الجانب الآخر فهو يوجد بداخلنا نحن. وهذا النوع الأخير من الحركة لا نستطيع أن نعرفه، رغم وضوحه، إلا عن طريق الاستنتاج العقلى ..Ratiocination»[5]. فالحركة، إذن، نوعان: حركة فى الجسم الخارجى وهى تشمل الكون بأسره، وحركة داخلية تقع فى داخل أجسامنا نحن..

٦- ودراسة أى جانب من جوانب الكون تعنى دراسة ما فى هذا الجانب من حركة بحيث نتتبع مسارها وخطواتها وما تحدثه من آثار. فمثلاً تبدأ الحركة من أبسط أنواعها بالحركة الهندسية: «تتحرك النقطة فيتشكل الخط، ويتحرك الخط فيتشكل السطح، وهكذا حركة تُحدث حركة أخرى.. إلخ»[6]. ثم تنتقل الدراسة من هذه الحركات التى تسير فى خط مستقيم إلى بحث الحركات التى تنتج من الخط الدائرى. ومثل هذا المنهج الذى يسير عليه هذا الضرب من البحث هو الجانب التركيبى من المنهج[7]، فإذا كنا قد بدأنا بالتحليل عندما افترضنا انعدام الأشياء جميعًا، فنحن الآن نقوم بإعادة تركيب الصورة من جديد، وسوف نجد أن الصورة الأولى التى يتم بناؤها هى صورة هندسية، وأن أول

(1) Samuel I. Mintz: The Hunting of Leviathan, p. 63 Cambridge at the University press 1969.
(2) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. I, p. 70. (3) Ibid
(4) Ibid., p.73.
(5) T. Hobbes: The English Works Vol. I, p.70.
(6) Ibid.
(7) Ibid., p.71.

علم يظهر عندنا هو علم الهندسة: «علينا أولاً أن نعرف الآثار التى ينتجها الجسم المتحرك عندما نتأمل حركته وحدها ولا شيء سواها، ومثل هذه الحركة كما رأينا تشكل الخط، ثم نعرف ثانيًا الآثار التى تنتجها حركة الجسم المستطيل، وسوف نجد أن هذه الآثار هى التى تنتج السطح، وهكذا دواليك حتى نقف على جميع آثار الحركات البسيطة. ثم ننظر بعد ذلك فيما تؤدى إليه عمليات جمع وضرب وطرح وقسمة هذه الحركات والآثار والأشكال والخواص التى تنتج من ذلك الجزء من الفلسفة الذى نسميه بالهندسة..»[١].

٧- والحركة الكلية الشاملة التى رأى هوبز أنها تمثل الطبيعة الأساسية للعالم هى حركة آلية تمامًا، ومن هنا اختلفت اختلافًا جذريًا عن تصور أرسطو للحركة، إذ اختفى الطابع الغائى للحركة الذى كان مسيطرًا على النموذج الأرسطى الأسكولائى: فالحركة حسب تعريف هوبز بغير غاية Teleos. وهذا الطابع الآلى للحركة الذى تختفى فيه الغائية تمامًا من صورة الكون؛ إنما نجده عند هوبز فى مناقشته للسببية، فجميع الأسباب فى نظر هوبز هى حركات: «ليس للأشياء كلها سوى سبب واحد شامل هو الحركة. ولا يمكن أن يُفهم للحركة سبب آخر إلى جانب الحركة نفسها»[٢]. والسببية التى كانت تتألف عند أرسطو من أسباب مادية وصورية، وفاعلة وغائية، تحوّلت عند هوبز إلى أسباب مادية وفعالة فحسب: «لقد انتقد كُتّاب الميتافيزيقا أن هناك سببين آخرين إلى جانب السبب المادى والفعال وأعنى بهما الماهية أو ما يسمى أحيانًا بالسبب الصورى والغائى.. غير أنهما فى الواقع ليسا سوى أسباب فعالة..»[٣]. لقد أدى مثل هذا التحول فى تصور السببية إلى نتائج جذرية وبعيدة المدى. ومن هنا ذهب ف. برانت F. Brandt إلى القول بأن إلغاء هوبز للأسباب الغائية وإلقاءها ببساطة فى سلة المهملات: «نزل على معاصرى هوبز من الأرسطيين كوقع السياط. فالعالم كله يفنى عندما نكف عن الإيمان بالأسباب الغائية»[٤].

لقد كان أرسطو يذهب إلى أن القوة التى يمارسها «الفاعل المجاور» ضرورية لإحداث أية حركة، وهذه هى العلّة الفاعلة، غير أن قوة هذا الفاعل «المجاور» ليست فى ذاتها تفسيرًا كافيًا للحركة، بل العكس فالعلة الغائية أو الغاية Teleos ليست ضرورية فحسب، بل هى العلّة السائدة، فاسم أية حركة يُستمد من هدفها وغايتها، فأرسطو يتساءل أولاً: «من أجل أى شيء يحدث ذلك؟» ما

(1) T. Hobbes: The English Works Vol. I. p. 7. (2) Ibid., p. 69-70.
(3) Thomas Hobbes: The English Works Vol. I, P. 131.
(4) F. Brandt: Thomas Hobbes's Mechanical Comception of Nature p.290.

الهدف؟ وما الغاية؟. أما هوبز فقد تخلى بإصرار عن هذه النظرة، وذهب إلى أن قوة الجسم المجاور هى تفسير كاف لأية حركة، وليس ثمة سبب آخر لحركته: «فلا يمكن أن يكون هناك سبب للحركة إلا فى جسم مجاور ومتحرك»[1]. والجسم الساكن يظل ساكنًا إلى أن يلمسه جسم آخر متحرك فيدفعه إلى الحركة[2]. وهكذا تحوّلت فكرة «الفاعل Agency» عند هوبز لتصبح «مجموعة من الأعراض»[3]. أعنى المجموع الكلى لتلك القوى الخارجية التى تمارس تأثيرًا على الأجسام المتجاورة والمتحركة[4]. وهذا المبدأ نفسه نراه فيما يقوله هوبز فى نظرية القصور الذاتى: «ونفس هذا المبرر يصلح للبرهنة على أنه أيًا ما كان الشىء المتحرك، فإنه سوف يتحرك باستمرار بنفس الطريقة، وبنفس السرعة فيما عدا إعاقته بجسم آخر مجاور ومتحرك. وبالتالى فليس ثمة أجسام سواء فى حالة السكون أو الحركة أو فى حالة توسط الخلاء، يمكن أن تنشئ أو تخمد أو تقلل من حركة الأجسام الأخرى. لقد قيل إن الأشياء المتحركة تقاومها الأجسام الساكنة أكثر من الأجسام التى تتحرك حركة مضادة. ولهذا السبب تصور بعض الناس أن الحركة لا تضاد الحركة، بل هى ضد السكون، وما يضللهم هنا هو أن كلمتى الحركة والسكون ليستا سوى اسمين متناقضين فى حين أن الحركة فى الواقع لا تقاوم بالسكون، بل بحركة مضادة..»[5].

٨- والواقع أنه لا يوجد عند هوبز ما يمكن أن يسمى «بالسكون» فليس ثمة فى العالم الذى نعيش فيه سوى حركات وحركات مضادة. وهذه النظرة تعبّر عن تحوّل حاسم من الفكرة الأرسطية، فقد كان السكون عند أرسطو يلعب دورًا فى الأولوية الأنطولوجية، السكون هو راحة شىء وصل إلى غاية وحققها، السكون علامة على اكتمال، والكمال هو الغاية التى تتحرك وتتصارع نحوها جميع الحركات. وبمعنى ما يصبح «السكون» هو علة الحركة، ومصدرًا للدفعة القوية، والحركة دالة على السكون، وترمز هذه العلاقة بوضوح إلى تناهى الكون[6].

وتكمن الدفعة المحركة فى الجسم المجاور المتحرك، وعلى ذلك فقد ألغى هوبز فى واقع الأمر فكرة السكون بالمعنى الأرسطى تمامًا، فعالم هوبز لا يهدأ، إنه يخلو من السكون Restless والاستخدام الوحيد الذى يستخدم فيه هوبز فكرة

(1) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. I, p. 124. (2) Ibid. p. 125. (3) Ibid.
(4) Ibid. (5) Ibid. p. 125.
(6) T. Spragens, J., " The Politics of Motion, p. 65-66.

السكون هو للدلالة على غياب عارض للحركة. فموقف هوبز هو تطوير واضح للفكرة الجديدة عن القصور الذاتى. وعلى حين أن أرسطو والتومائيين - قد بدأوا بإعطاء أولوية أنطولوجية للسكون، وذهبوا إلى أن الحركات هى بدايات من هذه الحالة، فإن السكون عند هوبز لم يعد خاصية طبيعية للجسم، إن الجسم فى حالة سكون لا يختلف إلا عرضًا عن جسم آخر غير معارض يواصل حركته بغير انقطاع فى نفس الاتجاه. ولم تعد للسكون بالمعنى الأرسطى الذى يعنى غياب الحركة، الأولوية، بل هو مجرد نمط واحد من حركة بغير عجلة، لها الآن الأولوية الأنطولوجية. لقد كانت الكسمولوجية الأرسطية تدور حول التفرقة بين الحركة والسكون، أما التفرقة الجديدة فهى بين الحركة المتصلة والعجلة Acceleration وأصبحت التفرقة الأرسطية بغير معنى[1].

٩- ولقد جلب هذا التصور الجديد للحركة تصورًا جذريًّا للتغير، فالحركة لا تحوى توترًا ولا صراعًا، ليس ثمة حركة تتصارع فيها الأشياء بُغية الوصول إلى هدف أو غاية، وإنما الحركة اتصال بسيط، واتجاه الحركة ليس صوريًّا، بل موجَّه Vectorial، فالحركة ليست مبنية بواسطة هدف، بل توجهها سلسلة من الحركات ومن ثم فليست الخاصية الأساسية للحركة هى النمو أو التطور لكى تصل إلى التحقق، بل هى أن تثابر وتواصل إلى ما لا نهاية»[2].

١٠- وأخيرًا، فإن الحركة عند هوبز متجانسة، فهو ينظر إلى جميع الحركات ببساطة على أنها صورة معينة من تغير فى المكان، ومن ثم تختفى تفرقة أرسطو بين الحركة الطبيعية والحركة العنيفة Violent، فهما، بمعنى ما، يدخلان تحت مبدأ الضرورة الذى يشمل الكون كله فى نظر هوبز، ذلك لأن جميع الحركات فى عالم هوبز، تشكل مزيجًا تصوريًّا يناظر التصور الأرسطى للتلقائية أو الصدفة؛ أعنى الحركات العارضة، والأشياء التلقائية عند أرسطو هى الأشياء التى تتحرك بغير سبب. والحركات عند هوبز آلية كلها، والحياة نفسها كذلك: «لماذا لا نقول إن جميع الآلات Automata (الآلات التى تتحرك بذاتها بواسطة الزنبرك والعجلات مثل الساعة) لها حياة صناعية؟»[3].. أغلب الظن أن أرسطو سوف يجيب عن هذا السؤال بقوله: لأن الحياة تتضمن صراعًا غرضيًّا فى حين أن الآلية لا تتضمن ذلك، غير أن هوبز سوف ينظر إلى هذه الإجابة على أنها عود إلى غائية الحركة عند أرسطو! لقد تخلى هوبز كذلك عن تفرقة أرسطو بين الحركة الآلية والحركة الطبيعية فى نفس اللحظة التى تخلى

(1) Thomas A. Spragens, Jr. : " The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes" p. 66.
(2) Ibid., p. 67. (3) Thomas Hobbes: The English Works Vol. 3, P. 3.

فيها عن القسمة الثنائية بين الحركة والسكون. الحركة العنيفة عند هوبز هى حركة عجلة، أما الحركات الطبيعية فهى كلها حركات آلية!

ويطبق هوبز فكرته عن الحركة الآلية التى لا غرض لها على جميع أنواع الحركات، فالحركة تحكم ظواهر الكون جميعًا، وهى فى رأى هوبز الواقع الحقيقى كله، وذلك على خلاف ديكارت الذى تصور الكون تصورًا آليًّا، وفى حركة هندسية، لكنه أخرج الله منه كما أخرج نفسه، فأدى ذلك إلى مُحيرات وألغاز بين الفلاسفة عن العلاقة بين هذين «الشبحين» (الله والنفس) وبين ماكينة العالم! أما هوبز فعلى الرغم من عدائه للأسكولائية فقد شارك أرسطو فى نظرته الواحدية إلى العالم.

ثالثًا: خرافة الجوهر اللامادى:

١١- أعجب هوبز، إذن، بفكرة المادة المتحركة التى قال بها جاليليو، وأراد أن يمدَّ نطاقها إلى العالم كله. لكن لئن كان من السهل قبول هذه الفكرة بالنسبة للعالم الطبيعى - أعنى بالنسبة للمادة الجامدة - فكيف يمكن أن تنسحب كذلك على العالم العضوى؟! أعنى كيف يمكن أن نفسر الحياة بناء عليها؟! بل أكثر من ذلك، كيف يمكن أن تنسحب على مجال الإنسان فنفسر بها الروح أو النفس أو الذهن... إلخ؟!

الحق أن هوبز يذهب إلى أنه ليس ثمة فارق فى «النوع» بين هذه المجالات جميعًا، وذلك لأنه يفسر كل شىء فى الكون تفسيرًا ماديًّا واحديًّا لا أثر فيه للثنائية - وقد كانت تلك نقطة خلاف قوية بينه وبين ديكارت كما ذكرنا - ولقد ساعدته أبحاث «هارفى» الذى كان طبيبًا للملك چيمس ثم الملك شارل الأول فى استكمال هذه الصورة المادية الشاملة. يقول: «أخيرًا جاء علم الجسم البشرى، أكثر جوانب العلم الطبيعى نفعًا، وكان أول من اكتشفه بحكمة بالغة مواطننا دكتور هارفى طبيب الملك چيمس والملك شارل فى كتابه «دورة الدم Circulation» ثم كتابه «منشأ الكائنات الحية»[1]. وهكذا استطاع تحت تأثير هارفى أن يفسر الحياة تفسيرًا ماديًّا ويرد الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة. ومن هنا ذهب إلى أن «الحياة نفسها ليست سوى حركة»[2]، متسقًا مع فكرته الميتافيزيقية العامة «وأصل الحياة موجود فى القلب..»[3]، «والحياة هى حركة الأعضاء..»[4].

(1) Thomas Hobbes: English Works Vol. I, P. VIII.
(2) T. Hobbes: English Works, Vol. 3, p. 51 (Leviathan-Fontana Edition 97).
(3) T. Hobbes: English Works Vol. I., p. 406. (4) T. Hobbes: Leviathan : Introduction.

١٢ـ وعلى هذا النحو كانت الحياة هي حركة الدم في الجسم، أما الآيات «المجازية» التي وردت في سفر التكوين، والتي قد يُفهم منها أن «الحياة» عنصر مختلف عن المادة، وأنها من «نوع» مختلف عن الجسم البشري كالآية التي تقول: «وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض.. ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسًا حية» (الإصحاح الثاني آية ٧) فهي لا تعني أكثر من أن الله وهب آدم «الحركة الحية Vital motion»؛ إذ ينبغي علينا ـ فيما يرى هوبز ـ ألا نظن أن الله خلق أولاً «نسمة الحياة» على نحو منفصل، ثم نفخها في آدم بعد أن خلقه، أعني أنه أضاف إلى جسمه عنصرًا جديدًا يختلف عن «المادة» التي يتكون منها هذا الجسم، إن الله، فيما يرى هوبز، خلق الإنسان كائنًا حيًا على نحو مباشر، إنه يخلق «الجسم الحي». والكتاب المقدس نفسه يقول: «هو يعطي الجميع حياة ونفسًا وكل شيء» (أعمال الرسل: ١٧–٢٥) أعني أنه يخلق الجميع «كائنات حية» مباشرة.

١٣ـ الحياة في تفسير هوبز هي، إذن، «حركة مادية» وليس ثمة شيء متميز عن المادة في الكائن الحي، «إن الحياة هي على وجه الدقة تدفق الدم في الجسم الحي». ولقد أيَّد الكتاب المقدس نفسه هذا التفسير عندما قال إن: «الحياة هي الدم» ثم حوَّرها هوبز بتأثير هارفي إلى «الحياة هي الدورة الدموية في الجسم». فقد جاء في الكتاب المقدس: «أن حياة كل جسد هي دمه» (اللاويين الإصحاح السابع عشر: آية ١٤)، بل أكثر من ذلك أننا نجد الكتاب المقدس يوحد بين «النفس والدم»! جاء في «تثنية الاشتراع»: «لكن احترز ألا تأكل الدم، لأن الدم هو النفس فلا تأكل النفس مع اللحم». (سفر التثنية ١٢ ـ ٢٣)، ويعلق هوبز على هذه الآية بقوله: إنها تعني أن الحياة هي الدم، والدم هو النفس، وإذن فالحياة هي النفس[1]. مع ملاحظة أن الحياة لا تعني أكثر من «الجسم الحي» أو (المادة المتحركة!) ويستطرد هوبز رافضًا أية نظرية حول «النفس» بوصفها جوهرًا لا ماديًا يتميز عن البدن ويقوم بذاته، يدخل فيه بالميلاد ويخرج منه لحظة الموت. يقول إن النظريات التي تذهب هذا المذهب قد أخطأت حين اعتمدت على بعض العبارات الغامضة أو المبهمة التي وردت في العهد القديم من الكتاب المقدس في الوقت الذي يعطينا فيه الكتاب المقدس كله معنى واضحًا على درجة من الوضوح كافية للغاية! إن النفس في الكتاب المقدس تعني باستمرار إما الحياة، أو الكائن الحي ولا شيء أكثر من

(1) T. Hobbes: English Works Vol. 3p. 615.

ذلك سوى الجمع أحيانًا بين النفس والجسم فى عبارة واحدة هى «الجسم الحى»! «فى اليوم الخامس من أيام الخلق قال الله: لتفض المياه زحافات ذات نفس حية، وليطر طير فوق الأرض على وجه جلد السماء. فخلق الله التنانين العظيمة وكل ذوات الأنفس الحية الذبابة التى فاضت بها المياه كأناسها وكل طائر ذى جناح لجنسه» (الإصحاح الأول آية ٢٠). ويقول إن هذه الآيات تدل على أن عمليات الخلق كانت مباشرة، أعنى أن الله خلق «الكائن الحى» كله على نحو مباشر دون أن يكون ثمة انفصال بين «جسم ونفس» لأنه ليس ثمة شىء اسمه النفس، إن النفس هى الدم والدم هو نفسه الحياة!

١٤- وينتهى هوبز من ذلك كله إلى إلغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته ويحتج بأن الكتاب المقدس نفسه لو أنه فى أى مكان منه كان يعنى بالنفس «جوهرًا لا ماديًا» له وجود مستقل عن الجسم»، لكان معنى ذلك أن النفس ليست قاصرة على الإنسان، بل لابد أن تكون موجودة أيضًا عند الحيوانات، بل لابد أن تكون موجودة عند كل كائن حى مادامت هى التى تبعث الحياة فى الجسد الميت! وهذا خلط لا يقبله عاقل[1]. إن الآيات التى وردت فيها كلمة «النفس» ليست سوى آيات مجازية، وهى لا تعنى شيئًا سوى الحياة!. أما القول بأن الإنسان سوف يلقى به فى نار جهنم «نفسًا وجسدًا» إذا ما ارتكب إثمًا أو معصية فإن ذلك لا يعنى أكثر من مركب «الجسم والحياة» معًا! أعنى أنه سوف يلقى به حيًا، فى نار دائمة هى نار جهنم..»[2].

١٥- الكون كله، إذن، بما فيه من نجوم ونباتات وحيوان وإنسان ليس شيئًا أكثر من مادة خاضعة للحركة! لكن لو صح ذلك؛ أعنى لو كان الكون كله: «مادة فى حالة حركة»، وإذا كان ذلك يشمل الجماد والإنسان والحيوان، بل والروح والنفس... إلخ، فكيف يمكن إذن أن نفرق بين المادة الحية وغير الحية؟! كيف نميز بين العالم العضوى وغير العضوى؟! على أى أساس نقول: هذه «مادة حية» وتلك «مادة جامدة» إذا كان الكل «مادة فى حالة حركة»..؟!

الجواب عند هوبز أن أساس التفرقة هو: نوع الحركة! فهو يذهب إلى أن هناك نوعين من الحركة: الحركة الخارجية التى وصفها جاليليو فى «فيزيقاه» ووضع لها قوانينه الشهيرة لاسيما قانون القصور الذاتى الذى يخبرنا أن

(١) لهذا رحّب المفكرون بفكرة «آلية الحيوان» عند ديكارت لأنهم: «كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس الحيوان: لأنه إذا لم يكن بين الحيوان والإنسان من فرق إلا فى الدرجة، أليس يلزم إما أن نسلم لكليهما بخلود النفس، وإما أن ننظر إليهما معًا نظرنا إلى آلات مقضى عليها بالفناء؟ «د. عثمان أمين» «ديكارت» ص (٢١٠) حاشية (١).

(2) Ibid.

الجسم يميل إلى الاحتفاظ بحالته من الحركة أو السكون ما لم يأت مثير خارجي فيدفعه إلى تغيير هذه الحالة أو تعديل مساره. ومثال هذه الحركة الخارجية: حركة كرة البلياردو التى تجرى على المائدة وتظل محتفظة بحركتها حتى تأتى قوة خارجية تجعلها تغير هذه الحركة، وهذا اللون من الحركة يمكن لنا أن نلاحظه فى ظواهر الطبيعة بكثرة شديدة[1].

١٦- أما النوع الثانى من الحركة فهو الحركة الداخلية، وهى التى لا نراها عادة، ومثال لها الحركات التى تحدث داخل الكائن الحى. صحيح إن الكائن الحى يخضع للحركتين معًا، فهو من حيث إنه جسم ما «يخضع للحركة الخارجية كجسم الحيوان الذى يقذف به من حالق فيكون مثل كرة البلياردو بغير اتجاه أو يغير حالته إذا ما صادفه عائق خارجي، وفى استطاعتنا أن نلاحظ هذه الحركات الخارجية فى أى جسم حى، ثم هناك الحركات الداخلية التى لا تستطيع مشاهدتها لأنها تحدث داخل الكائن الحى».

١٧- إذا كانت الكائنات الحية عمومًا تتميز بلون خاص من الحركة هى الحركة الداخلية، فإن هذه الحركة نفسها تعود فتنقسم إلى نوعين: أما النوع الأول فيسميه هوبز بالحركة الحية Vital motions وهى موجودة فى جميع الكائنات الحية وتتألف من العمليات البيولوجية التى تميز الكائن الحى عادة مثل «جريان الدم، والنبض، والتنفس، والهضم، والتغذية، والإخراج.. إلى آخره»[2]. وهذه الحركات موجودة فى جميع الكائنات الحية بغير انقطاع من لحظة الميلاد حتى الموت[3].

ولا يقدم لنا هوبز قائمة كاملة بالحركات الحية، ولا يعتقد أن ذلك أمر ضرورى. ولا يظن أن الأمثلة التى قدَّمها هى الأمثلة الوحيدة، ولا هى التى تحمل الخصائص الجوهرية للحركة الحية. ولكنها مجرد نماذج أو أمثلة توضح هذه الحركات فحسب. ويبدو أن تصور هوبز للحياة بوصفها «حركة»؛ أعنى التى تستمر مع الجسم ما دام حيًا ثم تتوقف إذا مات؛ وهى تقرب من النظرية الوظيفية Functional Theory للحياة الآن، والتى تذهب إلى أن الحياة ليست «جوهرًا» أو كيانًا قائمًا بذاته يحل فى الجسم ثم «يفقد» منه بالموت. إن الحياة هى مجموع أوجه النشاط والوظائف التى تميّز الكائن الحى عن غيره من موجودات العالم، والحد الأدنى من هذه العمليات الذى لابد من توفره لكى تكون هناك حياة هو «التكاثر، والتكيف، والتعويض الذاتى، والقدرة على

(1) D. D. Raphael : op. cit., p. 22. (2) T. Hobbes: English Works Vol. 3, p. 38.
(3) David P. Gauthier: The Logic of Leviathan p. 5-6 Oxford 1979.

الاستجابة لتغيرات البيئة.. إلى آخر هذه العمليات التى تدل على وجود حياة فى الجسم، لكن هوبز لم يكن ينظر هذه النظرة «العلمية» إلى الجسم الحى دائمًا؛ وإنما اعتقد أن وجود الحركة الحية هو ضرورة ميتافيزيقية يتطلبها الإطار العام الميكانيكى الذى استخدمه فى جميع أبحاثه.

١٨- إذا كان النوع الأول من الحركات الداخلية فى الكائن الحى - وهو الحركة الحية - يوجد فى جميع الكائنات الحية، فإن النوع الثانى لا يوجد إلا فى الحيوانات وحدها؛ ولهذا أطلق عليه هوبز اسم الحركة الحيوانية animal motion، الحركة «الحية» خاصة بالحياة، ولهذا فهى خاصة بالعمليات البيولوجية فى كل كائن حى، أما الحركة «الحيوانية» فهى خاصة بالحيوان فقط؛ ولهذا يسميها هوبز أيضًا بالحركة الإرادية كتحريك ذراع أو ساق، وهى عند الإنسان «يذهب، ويتكلم، ويحرك أى طرف من أطرافه بتلك الطريقة التى تخيلها بها فى ذهنه لأول مرة..»[١].

١٩- والفعل البشرى هو لون من ألوان الحركة الحيوانية أو الحركة الإرادية، والانفعال البشرى هو بداية للحركة الإرادية. ويظهر أنه ليس ثمة أنواع للحركة خاصة بالإنسان وحده. لأنه ليس ثمة فارق «جوهرى» بين الإنسان والحيوان مادامت التفرقة الجوهرية لابد أن تكون فرقًا فى نوع الحركة. قال حكيم الجامعة: «إن ما يحدث للبشر يحدث للبهيمة. وحادثة واحدة لهم: موت هذا كموت ذاك. ونسمة واحدة للكل، فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل» (سفر الجامعة: ١٩) وقد اقتبسه هوبز فى «التنين» ليبيّن أنه ليس ثمة فارق جوهرى فى الحركات، وأن للحيوان حركات إرادية كالإنسان تمامًا[٢].

٢٠- على هذا النحو فسَّر هوبز الحياة فى الكائن الحى عمومًا وعند الحيوان والإنسان بنوع خاص، لكن ماذا نفعل فى موضوع الوعى، أو الذهن أو الشعور؟! هنا يواجه هوبز مشكلة أشد صعوبة. لقد قاده نجاحه الظاهرى فى الربط بين علم الطبيعة والفسيولوجيا وفى الجمع بين عمل جاليليو وهارفى إلى الظن بأن هذا الانتقال نفسه يمكن أن يمتد إلى علم النفس.

دعنا ننظر لحظة، فى تفسيره للإدراك الحسى:

يعتقد هوبز أن الإدراك الحسى نفسه نوع من الحركة؛ ذلك أن الموضوعات الخارجية تعمل على أعضاء الحس فتقوم بضغط مباشر يتجه داخليًا نحو المخ

(1) T. Hobbes : English Works Vol. p. 38.

(٢) قارن «التنين» المجلد الثالث من مجموعة مؤلفاته ص (٦٢٣).

والقلب. وواضحٍ أن السبب هو أن الموضوع الخارجى نفسه عبارة عن مادة متحركة، ومن ثم فعندما يلامس عضو الإحساس فى جسمى، فإن ذلك يؤدى إلى تغيرات فى حركات الأعصاب، وتواصل الحركة فى الأعصاب سيرها نحو المخ والقلب، ولما كان للقلب جهاز خاص ذو حركة قوية، فإن الحركة الجديدة القادمة من خارج الجسم تلقى مقاومة (تمامًا مثلما تقاوم «حركة الكرة ب، حركة الكرة أ» التى جاءت لتضربها على مائدة البلياردو).

وفى الفصل الأول من التنين يصف هوبز هذه المقاومة بأنها «ضغط مضاد» يقاوم الضغط القادم من الخارج، أو هى محاولة من القلب للدفاع عن نفسه يقول: «سبب الإحساس جسم خارجى، أو موضوع يوجد أمام عضو الإحساس المناسب لكل حاسة، إما بطريقة مباشرة، كما هى الحال فى الذوق واللمس، أو غير مباشر كما هى الحال فى الإبصار والسمع والشم. ويظل الجسم الخارجى يضغط من خلال الأعصاب، والأعضاء والأوتار الأخرى فى جسم الإنسان. ويواصل الضغط داخليًا نحو المخ والقلب. وهناك تحدث مقاومة، أو ضغط مضاد، أو جهد يبذله القلب ليحمى نفسه، وهو جهد يبذل نحو الخارج فتبدو وكأنها مادة من الخارج. وهذا الذى يبدو أو يظهر هو ما يسميه الناس بالحس sense. ويتألف بالنسبة للعين فى الضوء Light أو اللون ذى الشكل. وبالنسبة للأذن من الصوت Sound. وبالنسبة للأنف من الروائح، وبالنسبة للسان والحنك من الطعم، ولبقية الجسم من الحرارة، والبرودة، والصلابة والنعومة وغيرها من الكيفيات الأخرى التى نسميها بالشعور..»[١].

٢١ـ ينشأ الإحساس إذن من حركة الأجسام الخارجية التى تضغط على عضو الحس فتتجه الحركة نحو الداخل ـ المخ أولاً ثم القلب، حيث تلقى مقاومة (لأن المركز نفسه مادة متحركة) أو ضغط نحو الخارج «ونحن نفترض أن موضوعات الحس موجودة فى الخارج بسبب أن حركة المقاومة تتجه نحو الخارج، وهذه الحركة هى الإحساس Sense فالإحساس إذن حركة، ولما كان قانون القصور الذاتى عند جاليليو يقول: إن ما يتحرك سيظل متحركًا باستمرار ما لم يكن هناك جسم آخر يجعله يركن إلى السكون»[٢]. فإن معنى ذلك أن حركة الحس سوف تستمر حتى بعد زوال الموضوع الخارجى، أو بعد أن تبتعد السيارة التى كنتُ أراها الآن، وهذه الحركة المستمرة التى تتناقص بالتدريج نظرًا لضغوط أخرى هى المخيلة Imagination ـ وعلى هذا النحو تظهر

(١) نفس المرجع السابق ص (١ ـ ٢) وطبعة فونتانا ص (٦١).

(2) T. Hobbes : English Works Vol. I. p. 115.

الأفكار التي ليست شيئًا آخر سوى «صور» الموضوعات بعد ذهابها، أو المخيلة هي الوعي بتلك الصور Images ففي استطاعتنا أن نتخيل ماذا كان في أعضاء الحس ذات يوم ولم يعد قائمًا بعد. والذاكرة هي استرجاع هذه الصور.

٢٢- يبدأ الإحساس - إذن - من حركة الأجسام الخارجية إلى الأعصاب إلى القلب الذي هو مركز نشاط الحركات الحية، وما دامت الحركة قادمة من الخارج لتصادف حركة أخرى حية داخل الجسم، فلابد أن تؤثر فيها - أعني في الحركة الحية، أو حركة دوران الدم - وهذا التأثير إما أن يكون بالمساعدة أو الإعاقة، فإذا ما ساعدت حركة أعضاء الحس الحركة الحية شعرنا بما نسميه: باللذة أو السرور، لكنها إذا ما عاقت هذه الحركة شعرنا بالألم[١].

٢٣- دعنا نسير في هذا الخط الحسي الكامل لنرى كيف يفسر لنا هوبز: الرغبة أو الاشتهاء والنفور والإرادة. فلنأخذ تجربة حية نمر بها كل يوم:

افرض أنني أشعر بالجوع، فما الذي يحدث في هذه الحالة؟! لابد أن نتفق جميعًا على أن معدتي في حالة الجوع تكون في وضع مختلف عنها في حالة الشبع. إن كل ما يحدث، في نظر هوبز، تغير في حركات الأعصاب وحركات المعدة حيث تميل الحركة الحية إلى الإبطاء! لكن هذه الحركات تظهر في الذهن على أنها شعور بالجوع، أعني بوصفها شكلاً من أشكال الألم أو شعور «بعدم الارتياح» والآن افرض أنني عندما شعرت بالجوع ذهبت إلى المطبخ وتناولت الطعام وشبعت. إننا نقول: إنني ذهبت إلى المطبخ بسبب شعوري بالجوع، ثم تقول بعد ذلك إنني شعرت بالشبع بسبب تناولي للطعام.. ها هنا جانب من النشاط الجسمي يسميه هوبز بالحركة الحيوانية Animal (أو الإرادية) التي تسببت في تجربة سيكولوجية أبعد. ويمكن للعملية السببية أن تسير من الذهن إلى الجسم أو من الجسم إلى الذهن[٢].

على هذا النحو يفسر هوبز الرغبة في تناول الطعام: حركات حية Vital في المعدة والأعصاب تسبب حركات حيوانية Animal (أو إرادية) هي الذهاب إلى المطبخ وتناول الطعام. وإذا كانت الحركات الفسيولوجية الأولى تظهر في الذهن على أنها شعور بالجوع، فإن الحركات الفسيولوجية الجديدة تظهر على أنها شعور بالشبع. ومن هنا كانت الحركات أو البدايات الصغيرة الأولى للفعل التي تتجه نحو الشيء تسمى «رغبة» أو «اشتهاء»، أما إذا اتجهت إلى الابتعاد عن الشيء - كما هي الحال مثلاً عندما أجري من المطر؛ لأني لا أريد أن أبتل - فإنها

(1) T. Hobbes : English Works Vol. 4. p. 31.

(2) D. D. Raphael op. cit., p. 24.

تسمى نفورًا. والرغبة والنفور حركات نوعية خاصة لما يسميه هوبز باسم الجهد Endeavour وهو الاسم الذى يطلقه على البدايات الصغيرة للحركة بصفة عامة. «والجهد Endeavour مصطلح فى غاية الأهمية عند هوبز.. وهو يستخدمه عمومًا ليدل به على الحركات المتناهية فى الصغر. وقد استعاره من علماء الفيزياء Physics الفسيولوجيا Physiology والسيكولوجيا Psychology»[1].

٢٤- إن ما يتميز به الكائن الحى عمومًا هو سعيه المستمر للبقاء وللمحافظة على حياته، ومن المرجح أن هوبز هنا أيضًا يربط هذه الخاصية عند الكائن الحى بمبدأ جاليليو فى القصور الذاتى الذى يقول: إن المادة لو تركت لذاتها فإنها تميل إلى مواصلة الحركة أو السكون، أى الحالة التى هى عليها الآن، ومهما يكن من شىء، فإن الكائن الحى يميل أو يتجه إلى مواصلة الحياة واستمرار البقاء، ومن ثمَّ تراه يسلك طرقًا تساعده على هذا الميل. وفى الموجود الواعى - مثل الإنسان - يظهر هذا الميل الموجود لدى الكائن الحى عمومًا فى ذهن الإنسان وشعوره بوصفه رغبة فى البقاء أو المحافظة على وجوده. والوجه الآخر من العملة فى هذه الحالة هو بالطبع النفور من الموت، ونرجو أن ننتبه جيدًا إلى هذه الحقيقة، فسوف يقيم عليها هوبز فيما بعد بناء المجتمع والخروج من حالة الطبيعة، ومن ثم فإن الرغبة فى البقاء والمحافظة على الحياة من ناحية والنفور من الموت من ناحية أخرى هما محركا السلوك البشرى كله. وفضلاً عن ذلك فما دامت اللذة أو السرور هى علامة على «حيوية» عالية، والألم هو علامة على فقدان هذه الحيوية فإن الرغبة فى الاستمرار فى الحياة وتجنب الموت تتضمن الرغبة أو اللذة والنفور من الألم..»[2]. ومن هذا التفسير ينتج أن كل إنسان يتجه نحو المحافظة على ذاته وتقويتها فحسب. فمواصلة الحياة السعيدة هى الأساس الطاغى للفعل البشرى، ومن ثم فإن الإنسان أنانى بالضرورة[3].. وعلى هذا النحو تظهر فكرة الأنانية عند هوبز التى كثيرًا ما أسىء فهمها.

(1) R. Peters: Hobbes, p.91.
(2) D. D. Raphael op. cit., p. 25.
(3) D. D. Gauthier: The Logic of Leviathan p. 7.

الفصل الثانى

«الميتافيزيقا عند ديكارت»

انتقلت الميتافيزيقا على يد ديكارت من دراسة الوجود إلى دراسة المعرفة، من الأنطولوجيا إلى الأبستمولوجيا، من الموضوع إلى الذات. فإذا كان المدرسيون قد تابعوا أرسطو فى تعريفه للميتافيزيقا بأنها «العلم بالوجود من حيث هو وجود»، فإن ديكارت لا يقبل هذا التعريف؛ «لأن المشكلة الكبرى عنده هى أن نتبيّن متى يسوغ لنا إثبات الوجود، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية تهتم بالذات التى تعرف وتقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يُعرف أو أن يكون موجودًا»[1].

والميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين شبيه باليقين الرياضى يقول: «ليس فى الميتافيزيقا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى، ويمكن البرهنة عليه برهنة دقيقة..»[2]، والحق إن ديكارت كان يحلم بإقامة علم عام يتأسس على براهين يقينية بفضل العقل «الذى هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس» على حد تعبيره، ولهذا وضع مشروعًا لإقامة ما أسماه «بالرياضيات الشاملة Mathesis Universalis وجعل من الميتافيزيقا الأساس الصلب الراسخ فى هذا البناء الرياضى الشامل[3] فإذا كان العلم[4] وحدة لا تتجزأ فإنه يمكن أن ينقسم لسهولة التعليم أقسامًا عدة على النحو التالى: «القسم الأول: الميتافيزيقا، وهى تشمل مبادئ المعرفة، التى من بينها تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا، وجميع المعانى الواضحة البسيطة التى نجدها فينا، والثانى الفيزيقا، وينظر فيها على العموم، بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، كيف نشأ الكون كله، ثم، على الخصوص، ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى توجد عليها، كالهواء والماء والنار والمغناطيس؟ وبعد ذلك

(١) د. عثمان أمين «محاولات فلسفية» ص (٦٨ - ٦٩) مكتبة الأنجلو المصرية نوفمبر عام ١٩٦٧.

(٢) اقتبسه الدكتور عثمان أمين فى المرجع السابق ص (٦٩).

(٣) قارن قوله: «كنتُ أريد أن أقيم فى العلوم شيئًا وطيدًا مستقرًا، لكن هذا المشروع بدا لى مشروعًا ضخمًا جدًا فانتظرت حتى أبلغ سنًا يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سنًا أخرى» التأملات ص (٧١) ترجمة د. عثمان أمين.

(٤) المقصود بالعلم هنا «الفلسفة»، والفلسفة معناها دراسة الحكمة، وهى معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه «ديكارت مبادئ الفلسفة» ترجمة د. عثمان أمين ص (٣٠) من طبعة دار الثقافة القاهرة عام ١٩٧٥.

نحتاج إلى أن نفحص أيضًا على الخصوص طبيعة النبات، وطبيعة الحيوان، وبالأخص طبيعة الإنسان لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له»[١] ولهذا فإننا نجد ديكارت يجعل من الميتافيزيقا الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم يقول: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى بثلاثة علوم رئيسية هى، الطب والميكانيكا والأخلاق؛ وأعنى الأخلاق الأرفع والأكمل التى لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[٢].

فالميتافيزيقا هى الجذور الأولى لأنها تزودنا بالمبادئ الأولى التى تقوم الفيزياء بتطبيقها على تفسير الظواهر فى العالم الخارجى. ومن الفيزيقا يظهر علمان لهما صبغة عملية هما الميكانيكا والطب، وأخيرًا تظهر الأخلاق الحقيقية التى هى المرتبة الأخيرة للحكمة، والتى هى عبارة عن حياة المرء وفقًا لنظام العالم وإخضاع إرادته لنظام الأشياء.

وواضح من تشبيه الشجرة وما تحمله من جذور وجذع وغصون تحمل الثمار أن ديكارت ينظر إلى المعرفة نظرة عضوية، فهو ينظر إلى الفلسفة بمعنى شامل يجعلها مرادفة للمعرفة بوجه عام: فالعلوم النظرية كالفيزيقا والعلوم التطبيقية أو العملية كالميكانيكا تندرج تحت ذلك الكل الشامل الذى هو الفلسفة. وهكذا كان ديكارت من أنصار وحدة المعرفة بحيث تؤلف فروع العلم المختلفة فى نظره، وكذلك الميتافيزيقا ـ كيانًا شاملاً واحدًا ترتبط أجزاؤه فى وحدة عضوية، وفى هذه المسألة كان ديكارت فيلسوفًا مذهبيًا بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة، أى بمعنى الفيلسوف الذى يدخل كل جوانب المعرفة فى إطار استبصار رئيسى واحد[٣].

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: أين موقع الرياضيات فى هذه الشجرة؟ إنها لا تجد لها مكانًا فى أى جزء من أجزاء شجرة المعرفة، وهذا أمر قد يبدو غريبًا لدى فيلسوف كان يتخذ من الرياضة نموذجًا لكل معرفة يقينية ويضع لنفسه منذ بداية حياته هدفًا طموحًا هو أن يحقق فى جميع مجالات المعرفة نفس اليقين الذى تحققه الرياضة. ولكن الحقيقة هى أن الرياضيات، وإن

(١) ديكارت «مبادئ الفلسفة» ص (٤٢ ـ ٤٣) من الترجمة السالفة الذكر.
(٢) المرجع السابق ص (٤٣).
(٣) د. فؤاد زكريا: «شجرة المعرفة عند ديكارت» مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت، عدد ١٠٢ ديسمبر ١٩٧٧.

كانت غائبة عن الشجرة، فهى فى واقع الأمر حاضرة فيها كل الحضور، فالرياضيات هى التى تُقدّم إلينا منهج البحث فى جميع هذه المراحل بدءًا بالميتافيزيقا، وانتهاءً بالأخلاق، وهى الروح التى تسرى فى جميع عمليات المعرفة التى يقوم بها العقل البشرى، فعن طريق الاستنباط الرياضى ينقل الفكر يقين المبادئ الأولى إلى كل معرفة تالية يستخلصها منه ويتوسع فى معارفه على الدوام دون أن يفقد خلال ذلك يقين المبدأ الأول. ولو شئنا أن نُدخل الرياضيات ضمن هذا التشبيه لقلنا: إنها هى العصارة التى تسرى فى الشجرة من جذورها حتى أغصانها وثمارها[١].

كيف تسير الميتافيزيقا الديكارتية إذن، أو كيف تصل إلى المبادئ ذات اليقين الراسخ الذى لا يقل عن يقين الرياضيات؟!

الخطوة الأولى هى الشك فى كل ما يحتمل الشك فيه، ومن ثمَّ كان خطوة التأمل الميتافيزيقى الأول، بل خطوته الأساسية. فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى وصلنا بذلك إلى اليقين الفلسفى. ولكن لِمَ كان الشك خطوة ضرورية؟ يجيب ديكارت: «ليس بالأمر الجديد ما تبينتُ من أننى منذ حداثة سنى قد تلقيتُ طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة، وإن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ، هذه حالها من الزعزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا شيئًا مشكوكًا فيه جدًّا ولا يقين فيه أبدًا.

فحكمتُ حينئذ بأنه لابد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى إطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتُها[٢] سواء أكانت أحكامًا فرضها علىَّ الغير من معلمين أو مربين أو مرشدين، أو منْ وكل إليهم أمرى، أم أحكامًا ومعلومات اكتسبتُها أنا عن طريق الحواس.

إن ديكارت كما سبق أن قلنا يريد أن يصل فى مجال المعرفة إلى يقين الرياضة، وهو لهذا يعتقد أن علينا أن نطرح جميع الأفكار الصادرة عن السلطات سواء أكانت فلسفية أم اجتماعية أم دينية لأنها فى الغالب أشد الأفكار ميلاً مع الهوى، وأكثرها مشايعة للنزوات الطارئة، وأبعدها عن مرتبة اليقين، ثم لنَهْجُرَ الآراء التى تصفق لها الجماهير، ولنعلم أنه ليس ينفعنا فى تمييز الحق من الباطل فى الآراء أن نعد الأصوات لكى نتبع ما يحوز منها أكبر عدد «فإن إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً يُعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرًا.

(١) د. فؤاد زكريا المرجع نفسه.

(٢) ديكارت «التأملات فى الفلسفة الأولى» ص (٧١) ترجمة د. عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٤.

ونطرح ثالثًا شهادة التجربة الحسية؛ لأنها فى الغالب خدّاعة، وإذا أمكن أن تخدعنا حينًا فمن الممكن أن تخدعنا دائمًا.. ولنطرح رابعًا تلك الطرائق المعهودة لمنطق أرسطو الذى شاع فى القرون الوسطى[1].

ويهمنا الآن من مصادر المعرفة التى استبعدها ديكارت المصدر الثالث، وهو التجربة الحسية Sense - Experience من حيث إن هذا المصدر هو الذى يعتمد عليه موقفنا من الظواهر، أو عالم الظاهر كما سبق أن رأينا، فإذا ثبت أنه لا يوثق به كان معنى ذلك أن هناك حقيقة أخرى وراء هذا الظاهر لا يصل إليها إلا العقل وحده. لقد عرض ديكارت فى كتابه «التأملات فى الفلسفة الأولى»[2] ـ لاسيما فى التأمل الأول: مبررات الشك فى الحواس كما عرض لكثير من التجارب التى قوضت ثقته فى الحواس شيئًا فشيئًا. إذ لاحظ أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرة عن بعد، تبدو مربعة حين يقترب منها، بل إنّ الحواس الداخلية نفسها كثيرًا ما تخطئ. وقد عرف من أشخاص بُترت سيقانهم أو أذرعتهم أنهم كانوا يعتقدون أنهم يشعرون بآلام فى العضو المبتور، أضف إلى ذلك كله أن كل ما كان يحسه أثناء اليقظة كان بوسعه أن يراه أثناء النوم: «كم مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان، وأنى لابس ثيابى، وأنى قرب النار، مع أنى أكون فى سريرى متجردًا من ثيابى..»!

يجب إذن، أن نصطنع منهج الشك المؤقت وأن نتشبه بأولئك الذين يقوِّضون دارهم لكى يبنوها من جديد؛ لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى. وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نسبغها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة، وعلى كثير من الأمور التى لا تبدو لنا بديهية إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو أن غيرنا يحكم عليها كذلك[3].

فما الذى يبقى لنا وسط هذا الشك الشامل؟ إنّ شيئًا واحدًا يلبث قائمًا، وفيه منجاة من الشك: وهو الفكر، أنا أفكر، وأنا واثق أننى أفكر، وحتى لو شككت فى أننى أفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضًا. وبعبارة أخرى: إذا صممتُ على أن أشك فى كل شىء وأخليت ذهنى من كل معتقد وتوقفت عن كل حكم، بقى

(١) د. عثمان أمين «ديكارت» ص (٦٤) من الطبعة الثالثة مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣. وانظر مقالنا «الإجماع: ما له وما عليه» «مجلة سطور» عدد أغسطس ١٩٩٨.

(٢) لاحظ أنه يطلق على الميتافيزيقا أيضًا اسم «الفلسفة الأولى»، وسبق أنه أطلق عليها أيضًا اسم «الحكمة» ـ وهى كما رأينا تفسير لأهم صفات الله، وهو بذلك يستخدم نفس الأسماء الثلاثة التى استخدمها أرسطو فى تسمية هذا العلم.

(٣) د. عثمان أمين «ديكارت» ص (٩٥) مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣.

أمامى مع ذلك أمر مؤكد: وهو أننى مهما أشك ومهما أفكر فلستُ بمستطيع أن أنكر أننى أفكر حين أشك، وأننى فى لحظة تفكيرى، بل فى لحظة خطئى فى تفكيرى لابد أن أكون موجودًا: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود Cogito, Ergo, Sum.

وعلينا أن نلاحظ أن ديكارت يستخدم هنا كلمة الفكر بمعنى واسع جدًا يكاد يرادف عملية «الوعى» بصفة عامة: فالتعقل، والتخيل، والتصور، والإرادة والشك، والإثبات والنفى... إلخ. كلها صور مختلفة للفكر، ولهذا نراه يقول: «أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكًا مباشرًا، ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل والإرادة والتخيل، بل يتناول الإحساس أيضًا»[1] ويقول فى التأملات: «وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضًا»[2].

وصل ديكارت عن طريق الشك إلى «الكوجيتو» أعنى إثبات وجوده كشيء مفكر، ثم تساءل: وماذا فى الكوجيتو يضمن لى أنى أقول الحق؟ ويجيب: لا شيء البتة إلا أننى أرى فى وضوح قوى أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجودًا، فأنا إذن أستطيع أن أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة عامة: وهى أن الأشياء التى ندركها إدراكًا واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا كلها حقيقية. ولما انتبهتُ إلى أن هذه الحقيقة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» - هى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط حكمتُ بأننى أستطيع مطمئنًا أن أتخذها أصلاً للفلسفة التى كنتُ أطلبها[3].

ذلك هو اليقين الأول الذى أثبت فيه ديكارت وجود النفس ومنه واصل السير إلى اليقين الثانى وهو: إثبات وجود الله على النحو التالى:

إذا رجعتُ إلى نفسى فأول ما يتبدى لى حينئذ هو نقصى؛ لأننى أعرف أنى أشك، والشك نقص، إذ هو قصور عن بلوغ الحق، وما كنتُ لأعرف أنى كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن الكامل أو اللامتناهى، فمن أين جاءتنى هذه الفكرة؟ لا يمكن أن أكون قد خلقتها، لأنى موجود ناقص متناه، (وفاقد الشيء لا يعطيه) والعلّة التى تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة والكمال مقدار ما لمعلولها على الأقل، فيلزم من ذلك أن فكرة الكمال أو اللامتناهى فكرة لستُ أنا مصدرها، وإذن فهى فكرة لم يستطع أن يضعها فى نفسى إلا موجود لا متناه يحوى كل

(١) المرجع نفسه ص (٥٧).
(٢) ديكارت «التأملات فى الفلسفة الأولى» ترجمة د. عثمان أمين ص (١٠١) مكتبة الأنجلو عام ١٩٧٤.
(٣) د. عثمان أمين «ديكارت» ص (١٦٤).

كمال. ولما كان اسم «الله» يُطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهى: فالله موجود. ومن وجود الله أو اليقين الثانى وصل ديكارت إلى اليقين الثالث وهو: وجود العالم على النحو التالى: أنا الآن أعلم علم اليقين حقيقتين: أعلم أنى موجود وأن الله موجود، أنا موجود بمعنى أن لى نفسًا متميزة عن بدنى، وهى إذن قادرة على أن تبقى بدونه فهى خالدة لا تموت، والله موجود. ولليقين بوجود الله منزلة رفيعة عندى: فمن دون الله كنتُ أبقى سجينًا فى «الكوجيتو» لا أبرحه، ومن دونه كنتُ أعرف نفسى ولا أعرف شيئًا آخر، ولكن وجود الله ضمان لكل علم، لكل يقين، وبوجوده أستطيع أن أعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكرى وبين الأشياء وأستطيع أن أطمئن إلى وجود العالم الخارجى[١].

وعلى هذا النحو أثبت ديكارت الحقائق الثلاث الكبرى التى يقوم عليها بناؤه الميتافيزيقى وهى: النفس والله والعالم.

(١) د. عثمان أمين، ديكارت ص (١٦٤).

الفصل الثالث

«الميتافيزيقا عند كانط»

I. Kant (١٨٠٤-١٧٢٤)

تبدأ ميتافيزيقا كانط بمهاجمة الميتافيزيقا القديمة التى أطلق عليها اسم الميتافيزيقا القطعية أو الدجماطيقية Dogmatism. وكان يستهدف من ذلك إقامة ميتافيزيقا جديدة هى التى أسماها الميتافيزيقا النقدية، فما الذى كان يعنيه بهذه الميتافيزيقا الكلاسيكية القديمة التى شرع فى تقويضها؟

يعتقد كانط أن الفلسفة قبله كانت موزعة بين تيارين رئيسيين: تيار النزعة العقلية الذى يرى أنٍ الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية. والثانى تيار النزعة التجريبية التى أرادت أن تقصر المعرفة على ما تأتى به الحواس، ومن ثم هاجمت الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التى لا غنى عنها فى كل معرفة حقة.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل الخالص Dritique of Pure Reason» بحثًا فى الميتافيزيقا؛ لأنه بحث فى نظرية المعرفة، وفيه يحاول أن يبيّن فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية، الأولى لتجاوزها لحدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبيعتها أن تكون موضوعات للتجربة مثل: الله، والحرية الإنسانية، وخلود النفس، وتلك هى الميتافيزيقا القطعية بكل معانى الكلمة: «فالميتافيزيقا القطعية هى فى صميمها ميتافيزيقا تريد أن تجاوز كل تجربة. إننا فى نظره نسكن جزيرة يكتنفها من جميع الجهات محيط لا حدود له تعوزنا فيه معالم الطريق. والميتافيزيقا تسبح فى هذا المحيط مدعية أنها سالكة سبيلها. وهذا الادعاء فى مجاوزة التجربة أشد جرأة مما ظنه أغلب الميتافيزيقيين لاسيما أهل العصر القديم؛ لأن التجربة فى نهاية الأمر هى نحن أنفسنا، هى تمثلاتنا، هى الأشياء كما تبدو لنا، هى العالم الذاتى»(١).

(١) إميل بوترو «فلسفة كانط» ص (١٤٨)، ترجمة الدكتور عثمان أمين الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢.

أما تيار النزعة التجريبية فهو معيب هو الآخر لأنه اقتصر على معطيات التجربة الحسية، صحيح إن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، لكنهم نسوا أو تغافلوا أنها تنتمي إلى العقل من حيث إطارها فلا غنى – في رأى كانط– عن العقل والتجربة معًا في بناء المعرفة البشرية، ومن هنا فقد سعى إلى إيجاد طريقة لإدخال الضرورة والشمول فيما يستمده العقل من معطيات تجريبية لا رابطة بينها في الأصل كما رأى هو.

يقول كانط شارحًا الفكرة السابقة في بداية كتابه «نقد العقل الخالص»: «ليس ثمة شك في أن معرفتنا كلها تبدأ من التجربة Experience ، وإلا فكيف يمكن أن تستيقظ ملكة المعرفة عندنا لتقوم بفعل ما إذا لم تكن هناك موضوعات تؤثر في حواسنا فتؤدى من ناحية إلى ظهور تمثلات، وتوقظ من ناحية أخرى نشاط الفهم ليقارن بين هذه التمثلات (أى الإحساسات)، ولكي يجمع أو يفصل بينها مُشكّلاً بذلك المادة الخام لانطباعاتنا الحسية في تلك المعرفة بالموضوعات، وهي التي نسميها بالتجربة..؟ وعلى ذلك فليست لدينا معرفة من حيث الترتيب الزمني، تسبق التجربة بل إنّ كل معرفة تبدأ بالتجربة.

«لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة فلا يستتبع ذلك أنها كلها تنشأ من التجربة أو تظهر منها – فربما كانت معرفتنا – حتى التجريبية منها ـ مؤلفة مما نقلناه من انطباعات، ومما تقدمه ملكة المعرفة من ذاتها، (بحيث لا تكون الانطباعات الحسية سوى فرصة أو مناسبة فحسب) وإذا كانت ملكة المعرفة عندنا تضيف مثل هذه الإضافة فلن يكون في وسعنا أن نفرق بينها وبين المادة الخام ما لم نتدرب لفترة طويلة إلى الالتفات إليها حتى تصبح لدينا المهارة اللازمة لفصلها»[1].

وتلك مسألة تحتاج على كل حال لفحص دقيق، وهي لا تسمح بجواب جاهز عنها، فإذا كان ثمة معرفة تستقل عن التجربة، وعن جميع انطباعاتنا الحسية، فإننا نسميها بالمعرفة القَبْلية Apriori. ونفرق بينها وبين المعرفة التجريبية ذات المصادر البعدية a Posteriori أعني أنها تستمدها من التجربة[2]. وما نحتاج إليه هنا هو معيار نميّز بواسطته ـ بضرب من اليقين ـ بين المعرفة التجريبية والمعرفة الخالصة، فالتجربة تعلمنا أن شيئًا ما هو كذا وكذا، لكنها لا تقول لنا إنه لا يمكن أن يكون على نحو آخر، ومن هنا فلو كان لدينا أولاً قضية لابد أن

(1) Kant: "Critique of Pure Reason", P. 41-42 Eng. Trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan, 1963.
(2) Ibid., p. 42

تكون ضرورية فهى إذن حكم قبلى apriori. وإذا لم تكن هذه القضية، فضلاً عن ذلك، مشتقة من أية قضية سوى قضية لها مشروعية الحكم الضرورى، فهى إذن حكم قبلى على نحو مطلق. وثانيًا: إن التجربة لا تُضفى على أحكامها الصدق والدقة، ولكنها تُضفى عليها فقط شمولاً أو كلية نسبية مزعومة[1].

ومعنى ذلك كله أن القضايا المستمدة من التجربة لا يمكن أن تكون قَبْلية؛ لأنها تفتقر إلى الشمول والضرورة. ومن ناحية أخرى إذا كانت القضايا كلية أو شاملة وضرورية فلا يمكن أن تكون مستمدة من التجربة. وهكذا رأى كانط أن مشكلة الميتافيزيقا ينبغى أن تنحصر فى دراسة المعرفة البشرية، وفى هذه الحالة تصبح الميتافيزيقا علم حدود العقل البشرى وتصبح مشكلتها هى مشكلة أى علم، أعنى كيف يمكن أن تكون قضاياه ضرورية وشاملة من ناحية، وتتضمن علمًا بالواقع من ناحية أخرى؟ كيف يمكن لنا أن نفسر ذلك؟ هذا هو لُب الميتافيزيقا الكانطية التى عرض فيها نظريته الشهيرة فى المعرفة على النحو التالى:

يرى كانط أن هناك عنصرين للمعرفة هما الفكر والإحساس، ونحن فى حالة الإحساس نكون متقلبين سلبيين، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة فى صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجى. أما فى حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحوّل الإحساس الفج إلى معرفة. ويقول كانط إن ذلك كله مُسلّم به تسليمًا عامًّا منذ عصر أفلاطون، ثم يبدأ فى دراسة كل من هذين العنصرين على حدة:

الإحساس Sensation أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان ومكان، وأى موضوع من موضوعات الحس الداخلية كالاستنباطات، والوجدان، والأفكار موجود فى زمان. وإن كان لا يوجد فى مكان. ومن ثم كان الزمان هو الصورة العامة للحس الداخلى، وكان الزمان والمكان هما الصورتان العامتان للحس الخارجى. فهل لنا أية معرفة بالزمان والمكان اللذين لهما صفة الضرورة والشمول التى وجدت فى فكرة السببية؟، والجواب بالإيجاب، أى أن لنا بالفعل مثل هذه المعرفة، فالمعرفة الهندسية كلها تتألف من قضايا ضرورية وشاملة عن المكان. كما أن لدينا كذلك معلومات ضرورية وشاملة عن الزمان كالقول بأن اللحظتين لا يمكن أن تكونا متآنيتين. وقضايا الحساب هى الأخرى ضرورية وشاملة، ولكن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لا يمكن أن تؤدى إلى الضرورة والشمول، ومن ثمَّ فإن هذه المعرفة لم تنشأ من التجربة.

(1) - Ibid., p. 423-44.

وإذا كانت قضايا الرياضة قد أصبحت فى الفلسفة المعاصرة قضايا تحليلية فحسب (ومن هنا جاء ما فيها من ضرورة وشمول ويقين مطلق) فإن كانط كان يعتقد أنها تركيبية، فاثنان زائد اثنين ليست تعريفًا للعدد ٤، فلا يمكن لأحد أن يعرف أن ٢ + ٢ = ٤ من مجرد تحليله لفكرة العدد ٤. ومع ذلك فلا يمكن للضرورة والشمول الخاصة بهذه القضايا أن تظهر عن طريق التجربة. صحيح إنها تظهر أو تتكشف لنا عن طريق التجربة، لكن كل ما تستطيع التجربة أن تزودنا به هو أن هذين الشيئين وهذين الشيئين = هذه الأشياء الأربعة. لكننا نقول بعد ذلك إن ما يصدق فى هذه الحالة يصدق فى جميع الحالات المماثلة، ولابد أن يصدق دائمًا، فمن أين جاءت هذه الضرورة والشمول؟ إن التجربة لا تقدم لنا هذه الضرورة والشمول، وهكذا تجد أن هذه القضايا تركيبية من ناحية أو مستمدة من التجربة، بينما هى من ناحية أخرى مستقلة عن التجربة، أو هى بلغة كانط قبلية Apriori فكيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة؟ يكمن مفتاح السر فى حل هذه المشكلة فى بعض الملاحظات حول الزمان والمكان. فالمكان هو شرط لما يظهر أمام حواسنا من الموضوعات الخارجية، فلا يمكن أن ندرك هذه المنضدة إلا فى حالة وجودها فى مكان. لكننا من ناحية أخرى نستطيع فى سهولة ويسر أن نكوّن صورة عن المكان بدون منضدة أو صورة عن المكان الخالى من الموضوعات جميعًا، فنحن نستطيع بخيالنا أن نمحو جميع الأشياء من المكان، ونتصور المكان فارغًا تمامًا من الأشياء كلها. ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنمحو بخيالنا المكان ونُبقى على الأشياء، ومن هنا كانت معرفة المكان شرطًا سابقًا لمعرفة الأشياء، غير أن معرفة المكان هى على وجه الدقة ما نسميه بالتجربة. ومن ثمَّ كانت معرفة المكان سابقة على كل تجربة لأنها شرط لكل تجربة، والشرط لابد أن يكون سابقًا لما يعتمد عليه. وإذن فالمكان لم يأت من التجربة؛ بل هو صورة لملكة الإدراك عندنا، فنحن الذين نفرض المكان على الأشياء ونفس الشيء يقال عن الزمان.

الزمان والمكان إذن هما العنصران الوحيدان للإحساس اللذان يحتويان على الضرورة والشمول، فهما صورتان ضروريتان للإحساس، أما ما يملأ هاتين الصورتين من معطيات حسية كاللون والمذاق، فهو ليس ضروريًا ولا شاملاً.

لكن هل يوجد فى العقل تصورات ضرورية وشاملة مثل الزمان والمكان، أعنى تصورات سابقة على التجربة؟ إن ملكة التصورات هى نفسها ملكة الحكم: لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية، ومن هنا فإن الأحكام

الصورية في المنطق هي التي تعطينا صور الفكر الخالص، أعني التصورات اللاحسية الخالصة. خذ مثلاً هذا الحكم «بعض الملابس بيضاء» إن صورته هي «بعض أ هي ب» أي هي جزء من كل. وهكذا نجد أن أي حكم يتضمن عدة تصورات مثل الجزئية والكثرة، والوجود والكيف... إلخ، وهي ليست مستمدة من التجربة، بل هي ما تُسهم به تركيبة أذهاننا في المعرفة، وإذا أردنا قائمة كاملة بهذه التصورات التي استمدها كانط من تحليله للأحكام، لوجدنا أنه استخرج اثنتي عشرة مقولة على النحو التالي:

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الوجود	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلّة والمعلول	الوجود واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

وهذه التصورات، الخالصة الاثنتي عشرة - وهي ما يسميه كانط بالمقولات Categories - هي كالزمان والمكان[1] صور خالصة بلا مادة ولا مضمون[2]. سابقة على كل تجربة[3]. لا تأتي إلينا من أي مصدر خارجي، وإنما يُسهم بها الذهن نفسه في عملية المعرفة، وهي ضرورية وشاملة.

وهذه الصور تنطبق على كل شيء. ولما كان الشيء في ذاته، لا يوجد في زمان ولا في مكان، كانت هذه المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه، أي أن الشيء في ذاته ليس علة ولا واحدًا ولا كثيرًا. وليست له خاصية الكم أو الكيف. لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق فحسب على ما يظهر لنا، ومن ثم كان الشيء في ذاته لا يمكن معرفته Unknowable [1]. وتظل معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر، أعني داخل نطاق تجربتنا. ولاشك أن العالم بأسره على نحو ما نعرفه عبارة عن ظاهر. لكن ذلك لا يعني أنه مجرد وهم؛ لأن صورة الظاهر ضرورية وشاملة وهي تنطبق على جميع الأذهان التي تشبه أذهاننا في تركيبها، فهي ليست مجرد تخيلات لا أساس لها يختلقها الذهن، وعلى ذلك نستطيع أن نقول: إن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا، لكن إذا تخيلنا أن في استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هي في ذاتها فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها. ومن هنا كان لابد للمعرفة أن تلتزم بعالم التجربة؛ لأنها لا تستطيع أن

(١) لاحظ أن ذلك لا يعني أنه مجهول Unknown فالفرق شاسع بينهما؛ لأن المجهول اليوم يمكن أن يعرف غدًا. أما الشيء في ذاته فهو يستحيل علينا معرفته بحكم تركيبة الذهن البشري نفسه.

تجاوزه، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم. فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد، بسبب الطريقة التى رُكّبت بها أذهاننا. وما دامت التجربة لا تعنى سوى الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية، فلابد أن تكون الكلمة الأخيرة عند كانط هى أن معرفة الظاهر وحده هى المعرفة الممكنة: معرفة ظواهر العالم الخارجى المحسوس من ناحية وظواهر العالم النفسى الداخلى من ناحية أخرى.

الفصل الرابع

«الميتافيزيقا عند هيجل»

G. W. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١)

كانت الميتافيزيقا عند أرسطو وأتباعه دراسة للوجود بما هو وجود، ثم انتقلت فى الفلسفة الحديثة، لاسيما عند ديكارت وكانط إلى دراسة قدراتنا المعرفية: انتقلت من الأنطولوجيا إلى الأبستمولوجيا أو من الموضوع إلى الذات. أما عند هيجل فهى دراسة للاثنين معًا: الموضوع والذات فى آن واحد أو الأنطولوجيا والأبستمولوجيا معًا، فكيف تمَّ هذا الانتقال..؟ تمَّ من خلال كانط على النحو التالى:

كانت المعرفة عند كانط معرفة عقلية باستثناء ذلك العنصر الذى يرد إلينا من الخارج، وهو الإحساس، وعلّة الإحساس هى «الشىء فى ذاته». لكن فكرة الشىء فى ذاته فكرة متناقضة. فإذا كانت المقولات لا تنطبق على الشىء فى ذاته فكيف يكون موجودًا، فى حين أن الوجود مقولة من المقولات الاثنتى عشرة؟ ثم كيف يكون علّة لشىء آخر، والعلّة مرة أخرى مقولة من مقولات الذهن المتناهى...؟ وباختصار: إذا كان يستحيل علينا أن نعرف الشىء فى ذاته (بحكم تركيبة الذهن البشرى) فكيف عرفه كانط؟. وهكذا تنهار فكرة الشىء فى ذاته. والنتيجة هى أن صور معرفة الزمان والمكان، وكذلك المقولات هى كلها نتائج للعقل وليست نابعة من شىء خارجى. أما الإحساس فقد أصبح مُعلّقًا فى الهواء بعد انهيار الأساس الذى كان يرتكز عليه (وهو فكرة الشىء فى ذاته) فرده هيجل إلى العقل Reason وأصبحت المعرفة كلها عقلية: فليس ثمة سوى العقل، أما الإحساس فليس سوى ضرب من ضروب النشاط العقلى: فالعقل هو الذى يُدرك إدراكًا حسيًّا، وهو الذى يتخيل ويتصور ويرغب ويريد... إلخ. فلن تجد سوى مهندس واحد يوجه دفة السفينة: هو العقل الواحد الحى[١].

العقل هو موضوع الميتافيزيقا عند هيجل[٢] وهو يقصد بالعقل من ناحية

(١) «المنهج الجدلى عند هيجل» ص (١١٣) مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦، و«موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٣» مكتبة مدبولى.

(٢) لاحظ باستمرار أن الميتافيزيقا هى المنطق عند هيجل، فهو يقول صراحة المنطق والميتافيزيقا شىء واحد: إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مدركة بالفكر» - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ص (٩٧) من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

نسق المقولات الموضوعية، وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التى نمكن بواسطتها، وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتى متحدان، أو هما شيء واحد، فإن المنطق أو الميتافيزيقا هو فى هذه الحالة علم العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى معًا: فهو بوصفه علمًا للعقل الموضوعى أو المطلق أو الواقع الأسمى ـ أنطولوجيا أو ميتافيزيقا أنطولوجية، وهو بوصفه علمًا للعقل الذاتى فهو أبستمولوجية فحسب لأن قائمة المقولات التى قدَّمها ذاتية خالصة. أما هيجل فهو يعتقد أن المقولات موضوعية أيضًا وما دام المنطق أخيرًا علمًا للعقل البشرى، أعنى علمًا للعقل الذاتى فهو منطق بالمعنى الضيق المألوف لهذه الكلمة، لكن ذلك كله يحتاج إلى شرح وتفصيل:

(١) الجانب الأنطولوجى فى ميتافيزيقا هيجل:

افرض أنك أردت أن تبحث بحثًا عقليًا عن العناصر الضرورية للعالم، بحيث تُسقط منها كل ما هو عرضى وحادث، أعنى كل ما يمكن أن نتصور العالم بدونه فما الذى ننتهى إليه من هذا البحث؟ سوف ننتهى إلى أن تصورات كالمنازل والأشجار والأحصنة... إلخ. هى تصورات عَرَضية ـ أى إننا يمكن أن نتخيل عالمًا لا توجد فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة، فهى ليست إذن عناصر ضرورية فى وجوده، لكن الأمر مختلف فى تصورات مثل: الوحدة، والكثرة، والوجود، واللاوجود.. إلخ. إذ لا يمكن أن نتصور عالمًا بلا وحدة؛ لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحدًا، ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضوع واحد. ومجموع هذه الموضوعات يفترض، بالضرورة، وجود «الكثرة». وقل مثل ذلك فى «الإيجاب» و«النفى» و«الكم» و«الكيف»... إلخ. إذ من المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن فيه إثبات شيء أو إنكاره أو أن يقال إنه كذا كمًا وكيفًا. وهذه التصورات الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانط هى المقولات، أو هى الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جرّدت بفكرك الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام «عالم الماهيات البسيطة»، وقد تجرّدت من كل تعينات الحس، كما يقول هيجل.

لكن قد يعترض معترض فيقول: كيف يمكن أن يحدث ذلك..؟ إن من المستحيل أن نتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شيء ما، أعنى من المستحيل أن نتصور الواحد بذاته منفصلاً عن الرجل الواحد والمنزل الواحد، والحصان الواحد، فهذه الكليات التى ذكرتها لا يمكن أن يكون لها وجود إذا أسقطنا ما فى العالم من

أشياء حسية. غير أن الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود «الواحد» وجودًا فعليًا منفصلاً عن الشيء المادى. وهذا صحيح، ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجودًا فعليًا منفصلة عن الأشياء الحسية. لكن الفصل بينهما ليس إلا فصلاً منطقيًا فحسب، أى أنه فصل فى الفكر وحده، فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجودًا فعليًا بذاتها، بل لابد أن تكون كمية من الماء أو التراب أو ما شابه ذلك، ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الماء فى عالم الواقع، فلا نستطيع مثلاً أن نضع الكم فى جيب والماء فى جيب آخر، ولكنهما يمكن أن ينفصلا فى الفكر، إذ نستطيع أن نجرّد الكم من الماء، أو التراب أو الحديد، وبذلك يمكن أن نقول: إنّ فكرة الماء تنفصل منطقيًا عن فكرة الكم، لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان. ففكرة الكم ليست هى فكرة الماء، وهذا هو كل ما نقصده، وهو قريب الشبه بقولنا: إنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجودًا فعليًا منفصلة عن الأشياء الحسية، فلا يمكن مثلاً أن نلتقى بالعدد ٢ يسير وحده فى الشارع. لكنا نلتقى به دائمًا مدمجًا فى أشياء حسية فنلتقى برجلين ومنزلين وشجرتين... إلخ. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقلية خالصة. ومن المهم أن نشير إلى أن هيجل كان على وعى تام بهذه الحقيقة فهو ينبهنا باستمرار إلى أن المنطق دراسة للفكر الخالص، وإنْ كان هذا الفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة لا ينفصل عن الواقع، لأن المقولات هى الماهية الأساسية للأشياء «وهى» قلب الأشياء ومركزها. وهى قمة البساطة وألف باء كل شيء آخر، ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولا يكون، وكيف، وكم، وقدْر، وجود بالقوة، وجود بالفعل... إلخ. ولهذا فإنّ المنطق أو الميتافيزيقا - وإن كان هو الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجلية، فإنه لابد بالضرورة أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة، لأن مقولاته إن ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع الذى تحلله. لكن فلسفة الطبيعة هى الأخرى ليست نهاية المطاف، بل لابد من الانتقال منها إلى فلسفة الروح التى تمثل الخطوة الثالثة التى تجمع بين الخطوتين السابقتين فالإنسان من ناحية، جزء من الطبيعة؛ لأنه حيوان؛ ولأنه موجود مادى. ولكنه من ناحية أخرى، موجود روحى أو كائن حى عاقل له عالم روحى واسع. وعلى ذلك فالمنطق (أو الميتافيزيقا) لا يقف وحده ولا تقع مقولاته فى عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية، وإنما هى على العكس «موجودة أمامنا فى كل وقت على شفاهنا

دائمًا»، فهى العمود الفقرى للعالم، أو هى جوهر العالم كله، عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية لأنها تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها. ومن هنا يمكن أن نقول: إنها موضوعية Objective لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعية ولأنها مستقلة عن وجود الإنسان الذاتى. ولكنها من ناحية أخرى مقولات «عقلية» فهى إذن مقولات عقلية موضوعية، أو هى نسق العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم، وهى من ناحية ثالثة مطلقة Absolute لأن وجودها لا يعتمد على شىء آخر غير ذاتها، بينما وجود الأشياء الجزئية يعتمد عليها، ومن هنا كانت المقولات هى «العقل المطلق Absolute Reason والعقل المطلق هو الله. وهكذا نستطيع أن نفهم فى سهولة ويسر عبارة هيجل الشهيرة التى اختلف فى تفسيرها الباحثون: «ينبغى أن يُنظر إلى المنطق على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هى بلا قناع فى ذاتها ولذاتها، ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك بقوله: «إنّ مضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى»[1].

(٢) الجانب الأبستمولوجى من ميتافيزيقا هيجل:

إذا كُنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع أنطولوجى - وهو ما يفعله هيجل باستمرار معارضًا فلسفة كانط - فيجب ألا ننسى أيضًا طابعها الأبستمولوجى.. فالأقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم إليها المنطق الهيجلى وهى: الوجود - والماهية - والفكرة الشاملة، تمثل ثلاثة ضروب من المعرفة: فالقسم الأول - الوجود - يعرض علينا التصورات التى يستخدمها الحس المشترك فى معرفته للعالم. أما القسم الثانى - الماهية فهو يقدّم لنا المقولات التى يستخدمها العلم. أما مقولات الفكرة الشاملة فهى التى تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة.

مضمون المنطق (أو الميتافيزيقا) يعرض علينا المقولات - أو الماهية الأساسية للأشياء ويخبرنا الحس المشترك - وهى أدنى مظهر من مظاهر الوعى - أنّ الأشياء موجودة، وأنها ماثلة لحواسنا، وتلك هى مقولات الوجود والصور المختلفة التى تتشكل فيها كالكيف والكم والقدْر، ورجل الشارع لا يتعدى هذه المقولات؛ إذ يكفيه جدًا أن يعرف أن هذا الشىء له «قدْر» معين من الكيف والكم. والوجود كذلك هو دائرة المباشرة، والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت

(1) G.W. Hegel: Science of Longic, p. 60, Eng. Trans. by W.H. Johnston and L. G. Stuthers, London, 1951.

حقيقة العالم فيما هو موجود مباشر، ما هو حاضر أمامه، هذا المنزل، وهذه الشجرة وهذه المنضدة، وهذه الأشياء المباشرة هى حقيقة العالم، وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها إدراكًا مباشرًا.

فإذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا إلى النظرة العلمية، وجدنا أن الكيف والكم لا يزالان لازمين أيضًا، لكن ما يميّز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنّف الأشياء تصنيفًا منهجيًّا، ويقدم بالتالى عددًا من الفروق والاختلافات إلى عالم المعرفة، ولك أن تقول: إنه الحس المشترك حين يصبح أكثر دقة وضبطًا وتحديدًا. ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشىء وخواصه، والقوة ومظهر تحققها، والجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل... إلخ. فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشىء وأسبابه والقوى (أو القوانين) التى تتحكم فيه، ومتى يكون فعلاً ومتى يكون ردَّ فعل لغيره من الأشياء.

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة عن الحس المشترك؛ إذ تحل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية عن العالم. لكن المعرفة الكاملة نحصلها عن طريق الفلسفة وحدها، فهى التى تعرف الكون عن طريق مقولات العقل، وهى مقولات الفكرة الشاملة، وهنا نجد لدينا مقولات الفكر الذاتى، والفكر الموضوعى، والحياة، والغائية، والفكرة المطلقة... إلخ. أى إننا سننتهى إلى أن الكون كله عبارة عن كائن عضوى حى، وأنه لا شىء فى العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى، تلك هى الحقيقة الكاملة عن الكون. والمعرفة هنا هى الفلسفة، فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه، كما أن العلم يجاوز الحس المشترك، صحيح إن العالم يتألف من كيف وكم، لكن الأصح من ذلك أن نقول: إنه شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج. أما الحقيقة الكاملة فهى أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم. لكن يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا - فالمقولات العليا تحوى فى جوفها المقولات الدنيا وتستوعبها. ومن ثمَّ فالفلسفة تشمل صدق العلم، وحين نقول إن العالم فكر، فإن ذلك يتضمن كل ما يقوله العلم حين يتحدث عن الأسباب فالعلم والفلسفة ليسا ضدين، لأن الفلسفة تُسلّم بكل ما جاء به العلم، لكنها تضع معرفته فى نظرة أعم وأشمل، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول إدراك العالم وفهمه، فإنها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل البشرى فى هذا السبيل وصاغها فى مذاهب فلسفية، فكل مقولة تقابل مذهبًا فلسفيًّا معينًا، ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ

بالمدرسة الأيلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود، وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات. ثم عبّرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم، وكان هيراقليطس أول مَنْ عبَّر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم. وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبّرًا عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرًا مكونًا لمقولة أعلى حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة وهى المقولة التى يعبّر عنها مذهب هيجل.

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولاً: دراسة الأشياء كما هى عليه فى حقيقتها، فهى الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء. لكنها تعنى ثانيًا دراسة العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم؛ لأن المقولات خصائص «عقلية لموضوعات العالم». وهى تعنى ثالثًا دراسة المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية.

ومن هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدين. وكان المنطق أو الميتافيزيقا علم الاثنين معًا، وهو باعتباره علم العقل الموضوعى فهو ميتافيزيقا أنطولوجية. وهو باعتباره علم العقل الذاتى فهو ميتافيزيقا أبستمولوجية. وهو بما أنه علم العقل البشرى أعنى العقل الذاتى فهو أخيرًا علم المنطق بالمعنى المألوف لهذه الكلمة[1].

(١) قارن فى ذلك كله كتابنا «دراسات هيجلية» ص (٩٤)، وقد طُبع ضمن كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص (٥٠٥) وما بعدها.

الباب الرابع

الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة

الفصل الأول

الميتافيزيقا عند المدرسة الوضعية

أولاً: الوضعيـــة الفرنســية:

شنت الوضعية الفرنسية، ومؤسسها أوجست كونت A. Comte (١٧٨٩ - ١٨٥٧) المؤسس الحديث لعلم الاجتماع في نهاية القرن التاسع عشر حملة عنيفة على الميتافيزيقا. وقد عرض كونت لمشكلة الميتافيزيقا في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» (١٨٣٠ - ١٨٤٢) - (في ستة مجلدات) وقد شرح فيه ما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذى حدد كونت وفقًا له تقدم التفكير الإنساني. ويقول كونت في هذا القانون إن تطور التفكير الإنساني قد مرَّ بثلاثة أطوار هي:

(١) الطور اللاهوتي.

(٢) الطور الميتافيزيقي.

(٣) الطور الوضعي.

وهو يعتقد أن تاريخ البشرية يشبه تاريخ الفرد، فالفرد في حياته يمر بثلاثة أطوار أو أدوار متتابعة: دور الطفولة، ثم دور الشباب، وأخيرًا دور النضج والشيخوخة. وهي تشبه قانون الأطوار الثلاثة الذى شرحه على النحو التالي:

(١) الطـور اللاهوتـي (أو الدينـي):

وهو بداية التفكير الإنساني، فالإنسانية بدأت في عهد الطفولة خاضعة في تفكيرها للخيال (الميثولوجيا) شأن الطفل الصغير الذى يفهم ما يحدث أمامه من ظواهر بنسبتها إلى قوى شخصية مريدة تشبه قوته هو. وفي هذا الطور كان الإنسان يُفسّر كل الظواهر الطبيعية التي يراها أمامه بردها إلى أسباب خارقة للطبيعة، فيقرر أن ثمة عللاً خفية تعلو على الطبيعة هي التي تسبب هطول المطر، وتحدث الرعد، والزلازل، والبراكين، وتعمل على نمو الأشجار والنباتات، أو موت الأحياء... إلخ.

وهذه العلل المستورة هي قوى إلهية يسميها آلهة، أو عفاريت أو أشباحًا.. إلخ.

وفى هذا الطور يسعى الإنسان إلى معرفة الطبيعة الداخلية للأشياء، والعلل المحركة للظواهر عن طريق هذه القوى الغيبية، إذ يكفى لأى شىء حتى يحدث أو لا يحدث أن تريده الآلهة أو ترضاه أو ترغب فيه.

(٢) الطور الميتافيزيقى (أو الفلسفة):

انتقل الإنسان من مرحلة التفكير اللاهوتى إلى مرحلة التفكير الميتافيزيقى وهو فى نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتى، فهما يشتركان فى خصائص عديدة، فالإنسان فى هذا الطور الميتافيزيقى يسعى إلى البحث عن العلل الأولى والوصول إلى المعرفة المطلقة. لكنه يستبدل فى هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة قوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر التى يشاهدها، من ذلك فكرة الجوهر، وافتراض وجود مبدأ للحياة لتفسير الظواهر البيولوجية. ومثل افتراض وجود الروح أو النفس لشرح الظواهر السيكولوجية. إن مثل هذه الأفكار ليست سوى تصورات مجردة، وقوى ميتافيزيقية يخضع لها العقل الإنسانى أحيانًا فى تفسيره لمختلف الظواهر الكونية. والطور الميتافيزيقى هنا يمثل الإنسانية، وقد وصلت إلى دور الشباب، وخضعت فى هذا الدور للتفكير العقلى المجرد شأنها شأن الفرد فى دور الشباب والمراهقة عندما يخضع حياته للآمال الواسعة اللامحدودة وللتفكير المجرد المطلق، وينسب الأشياء إلى أمور مجردة وقوى مبهمة «هى كائنات مجردة أشبه بالطلاسم».

(٣) الطور الوضعى (أو العلمى):

هـهنا تصل الإنسانية إلى دور النضج كما يصل الفرد إلى دور الاكتمال والرجولة، وهو الدور الذى تخضع فيه حياته للواقع وللتجارب التى استفادها طوال حياته. كذلك الإنسانية فى هذا الطور تكتفى بالمعرفة النسبية لا المطلقة كما كانت الحال فى الطور السابق - وتقنع بمعرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض، وتنبذ التجريدات الميتافيزيقية. فقانون الجاذبية الذى وضعه نيوتن I. Newton وهو نموذج للتفسير فى الطور الوضعى: إنه يفسر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة دون أن يقول شيئًا عن «الجاذبية فى ذاتها، فهو يمكن أن يترك ذلك لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقين. والمهم أن هذا الطور الوضعى هو المرحلة الحاسمة الثابتة من مراحل الذهن البشرى. والإنسان فيها يستعيض عن المطالب البعيدة المنال، أعنى مطلب العلل والغايات بدراسة الظواهر وأحوال وجودها وقوانين ارتباطها.

فالطور الميتافيزيقى فى نظر أوجست كونت ، إذن ، ليس سوى مرحلة من مراحل الفكر قد جاوزتها الإنسانية اليوم ، وهى عبارة عن الخيال بالتجريد وعن الوسائط الخارقة للطبيعة ، وهى الوسائط التى كان الفكر الدينى يفسر بها الكون بالطلاسم أو المجردات الشخصية ، مثل القوة الخفية ، والقوى الحيوية والصور الجوهرية ، وما إلى ذلك ، والميتافيزيقى فى نظره كاللاهوتى رجل يزعم النفاذ إلى كنه الموجودات وإلى العلل الأولى وإلى العلل الغائية لجميع الأشياء التى تسترعى انتباهه، ويريد الميتافيزيقى بالإجمال الوصول إلى المعارف المطلقة. لكن الطور الوضعى وحده هو الطور الذى يتبين فيه الذهن البشرى استحالة الوصول إلى مثل تلك المعارف فيتخلى عن البحث عن أصل العالم وغايته ، وعن معرفة ماهيات الأشياء وعللها ومصائرها. ويعلن «كونت» أن كل بحث ، فيما خلا القوانين ، يعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر ، بحث بعيد المنال ولا معنى له، وينتهى بوضع قاعدة يقرر فيها أن: «كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هى قضية ليس لها معنى محصل مفهوم» وإذن فموضوع الميتافيزيقا – فى نظر «أوجست كونت» – هو البحث عما لا يمكن معرفته، – أو كما يقول ليتريه Littre أكبر تلامذة كونت» – «هو محيط يرتطم بشواطئنا ولا نملك له مركبًا ولا شراعًا»[1] . وواصل الحملة الوضعية على الميتافيزيا: أرنست رينان E.Renan (١٨٣٢ – ١٨٩٢) وإميل دوركايم. I.Durkheim (١٨٥٨ – ١٩١٧) وليفى بريل Levy Bruhl (١٨٥٧ – ١٩٣٩) وغيرهم.

نقد الموقف الوضعى:

تعرض موقف الوضعيين الفرنسيين تجاه الميتافيزيا لكثير من النقد، لا سيما «قانون الأطوار الثلاثة» على نحو ما بسطه رئيس المدرسة الوضعية: أوجست كونت – ويمكن أن نلخص أهم هذه الاعتراضات كما يلى:

(١) قيل إن قانون الأطوار الثلاثة هو نفسه ضرب من التفكير الميتافيزيقى، فهو أبعد ما يكون عن العلم الوضعى بمعناه الدقيق، وإلا فكيف وصل إليه كونت عن طريق التجربة؟.

(٢) إننا إذا ما استقرأنا تاريخ الفكر البشرى لتبين لنا بوضوح خطأ هذا القانون، فالتجربة تشهد أن الأطوار الثلاثة قد توجد فى الفرد الواحد والجماعة الواحدة

(١) نقلاً عن الدكتور عثمان أمين فى كتابه «محاولات .فلسفية» ص ٨٠ – ٨١.

مقترنة ببعضها ببعض. فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية لبعض المشكلات التى تواجهه مع إيمانه بالعلم الوضعى ونتائجه.

(٣) الملاحظ أنه فى الطور الأول الذى يقولون: إنه يتمثل فى بداية العصور التاريخية قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة، ومعرفة طبائع الأشياء. وفى الطور الميتافيزيقى الذى يقال: إنه شمل العصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية وعرفت هندسة إقليدس، وطب أبقراط، وطبيعيات أرسطو، وكيمياء العرب وطبهم. وفى الطور الوضعى الذى يقال: إنه يتجلى فى العصور الحديثة وجد فيه كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقى[1] وشهد ضروبًا من المذاهب الميتافيزيقية الشامخة مثل برادلى، وبوزانكت، ورويس وغيرهم.

(٤) وفضلاً عن ذلك فقد نظر أوجست كونت إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة شديدة الضيق، فكان مثال الفكر الميتافيزيقى عنده هو الطلاسم المدرسية والمجردات والتفسيرات اللفظية، على نحو ما نجد عند أطباء موليير Moliere (١٦٢٢ - ١٦٧٣) فى حين أن معظم كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر: فميتافيزيقا «هوبز» و«ديكارت» فيها رد على التعاليم المدرسية التى سادت العصر الوسيط، وإنكار «للصور الجوهرية والصفات الخفية» وإنكار بوجه عام للكليات المدرسية. وكذلك فعل مالبرانش وإسبينوزا وغيرهم. ثم جاء كانط ليهاجم الميتافيزيقا القديمة القطعية ويضع ميتافيزيقا جديدة نقدية تحليلية مهمتها فحص ملكاتنا وقدراتنا المعرفية... إلخ وذلك كله يكشف لنا عن النظرة الضيقة التى ذهب إليها كونت تجاه الميتافيزيقا.

(٥) إذا كان «كونت» يرى أن الميتافيزيقا أصبحت بقية من بقايا العهد الغابر وأثرًا من آثار الماضى، فيكفى لبيان خطأ هذا الرأى أن تقول: إن الميتافيزيقا ما زالت قائمة حتى يومنا الراهن، أى بعد وفاته بما يقرب من قرن كامل. وفى استطاعتك أن تجد مجموعة ضخمة من كبار الميتافيزيقيين فى الفلسفة المعاصرة برجسون، وهوسرل، وهيدجر، وسارتر، ومكتجارت، وبرادلى، ووايتهد.. إلخ مما يدل على خطأ الرأى الذى ذهب إليه الفيلسوف الفرنسى.

(١) د. توفيق الطويل أسس الفلسفة ص (٢٨١).

ثانيًا: الوضعية المنطقية Logical Positivism:

نشأت الوضعية المنطقية المعاصرة عن «جماعة ڤيينا» التى ظهرت كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة م. شليك M. Schilik وكان من أعضائها البارزين رودلف كارناب وبرجمان Pergmann وفيجل H. Feigl وغيرهم. ولما اجتاح هتلر النمسا تفرق أعضاء الجماعة، فرحل بعضهم إلى إنجلترا ورحل بعضهم الآخر إلى الولايات المتحدة[١].

أرادت «الوضعية المنطقية» التى مثلّها فى الولايات المتحدة رودلف كارناب وفى إنجلترا ألفرد آير A. Ayer وفى مصر الدكتور زكى نجيب محمود أن تُقصر مهمة الفيلسوف على تحليل الألفاظ والعبارات، وقد حدد «آير» هذا الهدف بوضوح تام فى كتابه: «اللغة، والصدق، والمنطق» فقال: «إذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه يقوم بإسهام خاص فى زيادة المعرفة الإنسانية فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص، أو أن يبحث عن المبادئ الأولى، أو أن يصدر أحكامًا قبْلية عن صحة ما تعتقد فى صدقه على أساس التجربة، بل ينبغى له أن يحصر مجهوده فى التوضيح والتحليل من ذلك الضرب الذى نقوم به فى هذا الكتاب»[٢].

وانتهت الوضعية المنطقية من تحليلاتها اللغوية إلى أن المعرفة العلمية نوعان لا ثالث لهما: وهما الرياضة والعلم الطبيعى، وهم فى ذلك أتباع لأب أصيل من آباء المذهب الوضعى وأعنى به «ديفيد هيوم».

صاحب العبارة الشهيرة: «إذا تناولت أيدينا، كتابًا كائنًا ما كان فى اللاهوت أو الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً: فلنسأل: هل يحتوى هذا الكتاب على أى تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا! هل يحتوى على أى تدليل تجريبى يدور حول الحقائق الواقعة القائمة فى الوجود؟ لا. إذن فاقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شىء غير سفسطة ووهم[٣].

فالعبارات المقبولة عند هذه المدرسة هى القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية؛ لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى. أما العبارات التى لا هى من هذه ولا من تلك فينبغى حذفها لأنها بغير معنى. ومن

(١) ارجع إلى نشأة جماعة ڤيينا فى شىء من التفضيل فى كتاب الدكتور زكى نجيب محمود «نحو فلسفة علمية ص (٦١) وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٨.

(2) A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, p. 68-69, Pelican Book, 1978.

(٣) اقتبسه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «موقف من الميتافيزيقا» ص ٢٥ دار الشروق عام ١٩٨٣.

المهم أيضًا أن نلاحظ أن الطائفتين السالفتين من القضايا الرياضية والعلم الطبيعى هما وحدهما اللتان يجوز وصفهما بالصدق أو الكذب. فقضايا الرياضة تحليلية أو تحصيل الحاصل لابد أن تكون متسقة، فإن كانت كذلك فهى صادقة، وإن لم تكن كانت كاذبة. وقضايا العلم الطبيعى تركيبة إخبارية تأتى بعلم جديد يتطلب التحقق من صدقه عن طريق التجربة الحسية فإن أثبته كان صادقًا، وإلا فهو كاذب. أما الفئة الثالثة فهى تضم عبارات لا هى رياضية تحليلية، ولا هى تركيبية إخبارية، لكنها أقرب إلى التعبيرات الانفعالية العاطفية (من ذلك عبارات الميتافيزيقا، والأخلاق، والجمال)، ومن ثمَّ كانت فى نظرهم كلامًا فارغًا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بصدق أو بكذب، فكما أننا نستبعد من مجال المنطق العبارات الإنشائية عند علماء النحو كالأمر، والاستفهام، والنهى، والتعجب والتمنى... إلخ. فإننا لابد أن نستبعد أيضًا العبارات الميتافيزيقية بوصفها عبارات خالية من المعنى، إنها أشباه قضايا وليست بقضايا حقيقية، أعنى أنها تتخذ صورة القضية، لكنها ليست قضية من ذلك مثلاً قولهم: «الروح عنصر بسيط» أو «النفس خالدة» أو «الله موجود» أو «الزمان هو الصورة المتحركة للأزل»... إلخ. هذه العبارات ليست قضايا بالمعنى الذى حددناه فيما سبق، لأنها لا تدخل فى مجال القضية التحليلية؛ لأن محمولها ليس متضمنًا فى موضوعها، ولا هو مساوٍ له بحيث يعتبر تفسيرًا له، ومن ثمَّ لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل. كما أنها لا تدخل فى نطاق القضية التركيبية الإخبارية، لأن التحقق منها عن طريق التجربة الحسية مستحيل، فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع للتجربة اسمه «الروح» أو «النفس» إن الوقائع التى تعبّر عنها أمثال هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقى، ولا بمنهج تجريبى، ولا يوجد وراء مناهج الاستدلال المنطقى، والمنهج التجريبى منهج آخر يمكن استخدامه للتحقق من صدق العبارات.

وعلى هذا النحو تذهب الوضعية المنطقية إلى أن الفيلسوف الميتافيزيقى يضيِّع وقته سدى؛ لأنه يقول عبارات خالية من المعنى؛ لأن جميع العبارات ذات المعنى إما أن تكون عبارات تحليلية، وهى فى هذه الحالة توضح معنى الكلمات، لكنها لا تنقل إلينا معلومات عن العالم الخارجى، أو أن تكون عبارات تجريبية تقول شيئًا عن العالم، لكنها لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب إلا عن طريق التجربة وليس قبلها، وينتج من ذلك أن العبارات التى تسمى قضايا ميتافيزيقية ليست قضايا على الإطلاق، وإنما «كلام فارغ لا يرتفع أن يكون كذبًا؛ لأن ما

يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا: إنّ المزاحلة مُرتها حمالة أشكار» أو «أن المصريين عددهم أرباع مجسمة» رموز سوداء تملأ الصفحات بلا مدلول(١).

وهكذا تنقاد إلى نظرية الوضعيين المناطقة عن «المعنى» التى تسمى بنظرية إمكان التحقق من صدق المعنى Verifiability Theory of Meaning فهى السلاح الحاد، كما يقولون، الذى حوربت به الميتافيزيقا. فإذا قيلت عبارة أراد بها صاحبها أن يقرر واقعة دون أن يكون من الممكن التحقق من صحتها تجريبيًا، فإن نظريتنا تقول إنه لم يقرر شيئًا قط، وما يقوله لا هو صادق ولا هو كاذب، بل هو من نوع القضايا التى يقول فيها صاحبها: «لقد تناولتُ فى طعام الإفطار هذا الصباح معادلات تربيعية» أو «أن الزمان يسير أسرع من المكان». عبارات خالية من المعنى تمامًا، ولا تكون صادقة أو كاذبة، ومن هنا فلو قيلت عبارة مثل: «هناك روح لا متناه قادر على كل شىء، عليم بكل شىء، خيّر ـ هذا الروح هو الذى خلق الكون» وإذا كان من المستحيل التحقيق من صحتها تجريبيًا بمعنى أن الملاحظة لا تؤيدها ولا تنفيها، فإنه لا يمكن أن يقال عنها إنها كاذبة أو صادقة، بل هى بلا معنى، وهى تبدو أمام الناس عبارة ذات معنى؛ لأنها تشبه فى تركيبها اللغوى عبارات ذات معنى. ولأن هناك عواطف دينية وصورًا ذهنية ترتبط بها مع أنها بغير معنى. بل هى من نوع العبارات السالفة الذكر «لقد تناولت فى طعام الإفطار معادلات تربيعية» أو «أن الزمان يجرى أسرع من المكان» ولقد صيغ هجوم الوضعية المنطقية على الميتافيزيقا بإيجاز دقيق فى القياس الآتى:

كل العبارات الميتافيزيقية لا يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا. (مقدمة صغرى).

كل العبارات التى لا يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا عبارات لا معنى لها. (مقدمة كبرى).

إذن كل العبارات الميتافيزيقية لا معنى لها. (نتيجة).

والمقدمة الكبرى فى هذا القياس تلخّص نظرية التحقق من صدق المعنى فى صورة سلبية، وهى فى صورتها الإيجابية تقول: جميع العبارات ذات المعنى يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا(٢).

(١) قارن مقالنا «الجبر الذاتى» أو «الوجه الميتافيزيقى» ـ للدكتور زكى نجيب محمود، مجلة الفكر المعاصر عدد ٥٢ يونيو عام ١٩٦٩. وأيضًا كتابنا «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود» المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١.

(2) Arthur Pap : " Meaning, Verification and Metaphysics" in " A Modern Introduction to Philosophy" , p.544 (George Allen & Unwin, London, 1957).

وقد استفادت الوضعية المنطقية في ذلك كله من تحليلات برتراند رسل R. Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) كما دعمت موقفها بالتحليلات اللغوية التي قام بها تلميذه «لودڤيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein» (١٨٨٩-١٩٥١) وموقفه المعادي للميتافيزيقا ، لاسيما في رسالته الشهيرة «رسالة منطقية فلسفية» التي نشرها عام ١٩٢١[١].

نقــد الوضعيــة المنطقيــة:

أحدث ظهور الوضعية المنطقية بعد الحرب العالمية الأولى ثورة في تاريخ الفلسفة على ما يقول أصحابها[٢]، بل إنَّ هذه المدرسة الجديدة تهدد ـ كما يقول ستيس W. T. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) بحق - بإحداث انقلاب عنيف وخطير في مجال الفلسفة بأسره؛ إذ لو صحَّ ما تقوله؛ فسوف يؤدي إلى نسف قدر كبير جدًّا من فلسفة الماضي بجرة قلم[٣] ويرى «ستيس» أن الفلسفة المعاصرة انقسمت فيما يبدو، (تجاه الوضعية المنطقية) إلى فريقين: أولئك الذين تقبلوا نظرية التحقق من صدق المعنى الذي تقول به بطريقة عمياء وبغير نقد أو تمحيص وكأنها آخر كتاب أنزلته السماء، ثم أولئك الذين تجاهلوها بأدب وصمت. أما الفريق الأول فتنقصه الحجة، وإقامة البرهان. وأما الفريق الثاني فقد آثر النوم[٤] أو قل إنه استخفَّ بها فلم يعرها التفاتًا. ولقد كان كارل بوبر Karl Popper (١٩٠٢-١٩٩٤) من أقوى الذين تصدوا لمناقشة فتجنشتين أولاً ـ بوصفه أول مَنْ وضع الأساس لنظرية المعنى السالفة ـ ثم تصدى للوضعية المنطقية بعد ذلك. يقول إن «فتجنشتين» عرض في رسالته المنطقية الفلسفية لموقف معاد للميتافيزيقا عندما كتب في تصديره للكتاب يقول: إنَّ هذا الكتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويبيِّن فيما أعتقد أن المنهج الذي استخدم في صياغة هذه المشكلات يقوم على سوء فهم لمنطق لغتنا: ثم يحاول أن يبيّن أن الميتافيزيقا هي ببساطة «لغو فارغ» بأن يرسم حدًّا فاصلاً في اللغة بين ما له معنى وما يخلو من المعنى: ويمكن لنا أن نضع حدًّا في لغاتنا وما يقف في الجانب الآخر من الحد سوف يكون ببساطة «لغوًا فارغًا». والقضايا وحدها عند «فتجنشتين هي ذات المعنى فتكون صادقة أو كاذبة. وليس ثمة قضايا ميتافيزيقية أو فلسفية؛ لأنها تشبه

(١) ترجمة المرحوم الدكتور عزمي إسلام، ومراجعة أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود ونشرته مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

(2) A Pap: Op. Cit., P. 544..

(3) W.T. Stace: Metaphysical Meaning, P. 566(In Pap's Introduction to Philosophy.

(4) Ibid., p. 567 .

القضايا فحسب. ولكنها في الواقع لغو فارغ، وهو يوحد بين المعنى واللامعنى، أو بين العلم الطبيعي والفلسفة، أو الميتافيزيقا فيقول: «مجموع القضايا الصادقة هو مجموع العلم الطبيعي (أو هي جملة العلوم الطبيعية) وليست الفلسفة واحدًا من العلوم الطبيعية» ومن ثمَّ فالمهمة الحقيقية للفلسفة ليست صياغة قضايا، بل بالأحرى توضيح القضايا بحيث لا تكون نتيجة الفلسفة عددًا من القضايا الفلسفية، وإنما هي «توضيح القضايا» وكل فيلسوف لا يفعل ذلك فهو لا يقول سوى لغو ميتافيزيقي»[١].

ويتساءل «كارل بوبر» لكن كيف يمكن تحديد الخطوط الفاصلة بين «العلم» و«الميتافيزيقا»؟ كيف نميِّز «المعنى» عن «اللغو» أو «اللامعنى»؟ يجيب فتجنشتين: «المنهج السليم هو: ألا تقول شيئًا غير ما يمكن أن يقال؛ أعنى قضايا العلم الطبيعي، أعنى شيئًا لا علاقة له بالفلسفة، ومن ثمَّ فعندما يرغب إنسان ما في أن يقول شيئًا ميتافيزيقيًا، فإن علينا أن نبيِّن له أنه استخدم رموزًا معينة بغير معنى...» وذلك يتضمن من الناحية العملية أن تسأل الميتافيزيقي: ماذا تعني بهذه الكلمة أو تلك؟ أعنى أن نطالبه بتعريف كلماته، وإلا قلنا له إن الكلمة التي يستخدمها بلا معنى[٢].

ويرى بوبر أن الميتافيزيقي الحاذق يستطيع في كل مرة أن يقدّم تعريفًا في حين أن عالم الطبيعة لن يكون في موقف منطقي أفضل من الميتافيزيقي، بل هو بالمقارنة أسوأ كثيرًا منه. إنَّ موقف فتجنشتين في رأي بوبر يثير مجموعة من التساؤلات:

(١) إذا كانت الفلسفة مجرد توضيح للأفكار أو هي فاعلية ذهنية وليست نظرية، كما يقول فتجنشتين، فأين تقع عبارته هذه؟ إنها يقينًا لا تنتمي إلى «مجموعة العلم الطبيعي»، ومن ثمَّ فهي لا تنتمي إلى مجموعة القضايا الصحيحة ـ كلا ولا هي قضية كاذبة! وهكذا نصل إلى نتيجة حتمية هي أن عبارة فتجنشتين نفسها «بغير معنى» أو هي «لغو فارغ»، وهي نتيجة تصدق على معظم قضايا فتجنشتين أيضًا[٣].

(٢) إننا إذا ما وحّدنا بين القضايا الصادقة وبين جملة العلم الطبيعي، فإننا بذلك نستبعد جميع «الفروض العلمية» من مجال العلم الطبيعي؛ لأننا ما دمنا لا نعلم ما إذا كان الفرض صادقًا أم لا؛ فإننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان

(1) K. Popper: The Open Society and its Enemies, Vol. 2, p. 179(Routledge, London, 1945).
(2) Ibid.
(3) K. Popper,. Ibid., p. 283

ينتمى إلى دائرة العلم الطبيعى أم لا، ومن ثمَّ فإننا سوف نستبعد «الفروض» فى مجال العلم لنضعها فى دائرة الميتافيزيقا. ولقد صرح فتجنشتين نفسه فى سنواته الأخيرة بأن النظريات العلمية «ليست قضايا بالفعل»، وبالتالى فهى بلا معنى، وهكذا نجد أن النظريات والفروض؛ أعنى أهم جانب فيما يقوله العلم تُستبعد من معبد العلم الطبيعى لكى توضع مع الميتافيزيقا على صعيد واحد[1].

(٣) إنَّ نظرية فتجنشتين فى المعنى، والمعادية للميتافيزيقا هى أبعد ما تكون عن منازلة القطعية الميتافيزيقية، إنها على العكس تدعّم ضربًا من القطعية يفتح الباب لدخول الأعداء؛ أى اللغو الميتافيزيقى بأعمق معنى، وتطرد من نفس الباب أعز الأصدقاء؛ أعنى الفرض العلمى[2].

(٤) وأخيرًا يقول «بوبر» فى عبارة جامعة تلخّص موقفه «إنَّ قول الوضعيين المنطقيين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التى تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية، وتلك التى تعبر عن الرياضية والمنطق، هذا القول هو فى حد ذاته لا يعبر عن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية، أو تلك التى تعبر عن الرياضة والمنطق وإذن فما أشبهه بمشكلة الكذاب»[3].

وقد عرض «ستيس» W. T. Stace - فى دراسة ممتعة بعنوان: «الميتافيزيقا والمعنى» - لتفنيد وجهة نظر الوضعية المنطقية لاسيما ما كتبه برفسور أ. آير A. Ayer فى مجلة مايند Mind يوليو عام ١٩٣٤ تحت عنوان «برهان على استحالة الميتافيزيقا»، والذى لخص فيه دعوة الوضعية المنطقية القائلة بأن جميع قضايا الميتافيزيقا خالية من المعنى، وإنها «أشباه قضايا»، أعنى أنها مجموعة من الكلمات مرتبة فى صورة قضية، لكنها فى الواقع لا تقول شيئًا ولا تنكر شيئًا. ومن ثمَّ فهى ليست قضايا بالمعنى الصحيح على الإطلاق.

(١) يرى «ستيس» أن كلمة الميتافيزيقا يمكن أن تعرّف بطرق شتى، ولكنها تعنى فى هذا السياق أى ضرب من التفكير يعتمد على التفرقة بين الحقيقة الداخلية والظاهر الخارجى، أو تقرر أن هناك حقيقة وراء المظاهر البادية، فأية قضية تتجه إلى تقرير حقيقة من هذا القبيل هى عبارة لا معنى لها. ومن ثمَّ فإن المعتقدات الرئيسية لمعظم مشاهير فلاسفة العالم من أمثال: اسبينوزا، وكانط،

(1) Ibid. (2) Ibid., p. 284.

(٣) هو إبمنديز Epimenides من جزيرة كريت الذى قال «كل الكريتيين كذبة» ولما كان هو نفسه من كريت فهو كاذب، وقوله هذا كاذب؛ إذن فنقيضه صادق، وهو أن أهل كريت صادقون، وهو واحد منهم، إذن فقوله صادق... إلخ. وهو إشكال تتحدث عنه كتب المنطق.

وشوبنهور، وهيجل، وبرادلى... إلخ سوف تخضع لهذه الإدانة؛ لأن جميع هؤلاء الفلاسفة يؤكدون أن الحقيقة تختلف إلى حد ما، عما يظهر، رغم تباينهم فى فهم طبيعتها، فاسبينوزا يسميها بالجوهر Substance، وكانط يسميها الشىء فى ذاته Thing in itself. ويسميها برادلى بالمطلق The Absolute... إلخ. ويحاول هؤلاء الفلاسفة بهذه الكلمات المختلفة أن ينقلوا إلينا معانى مختلفة، لكن طبقًا لما تزعمه «حلقة ڤيينا وأتباعهم - فإن المعتقدات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة لا معنى لها على الإطلاق...»[1].

ويستمر «ستيس» فيقول إنه من المسلَّم به أن القضايا الميتافيزيقية تثير بداخلنا تيارًا من الصور والانفعالات. ولهذا السبب فإنه يمكن مقارنة قيمتها بقيمة الأعمال الفنية، ولكنها لا تحمل معنى واضحًا، إنها لا تحمل إلينا خبرًا من أى نوع صادقًا كان أو كاذبًا، إنها لا تقول شيئًا. والقضايا ذات المعنى هى وحدها التى يمكن أن تكون كذابة، أما العبارات الميتافيزيقية فهى ليست سوى تجميع لكلمات لا معنى لها، إنها مجرد همهمة غامضة غير مفهومة[2].

وهجوم الوضعية المنطقية على الميتافيزيقا يرتكز فى رأى «ستيس» على المبدأ الشهير «التحقق من الصدق» الذى يقول: إنَّ معنى العبارة يتوقف على طريقة التحقق من صدقها. وهذا التعريف للمعنى يزودنا بمعيار للتفرقة بين ما له معنى وما لا معنى له. وحين يطبقونه على الميتافيزيقا تكون حجتهم باختصار أن ما لا يظهر لا يمكن أبدًا أن يقع فى تجربة ما أو أن يخبره إنسان قط، من ثم فلا يمكن التحقق من صدقه، وإذا كان التحقق من الصدق هو جوهر المعنى؛ فإنه يستتبع ذلك أن يكون تقرير الحقيقة Reality التى لا تظهر قولاً لا معنى له. وليس ذلك فحسب، بل يصدق ذلك أيضًا على جميع المشكلات الأخرى التى أثارها الفلاسفة حتى الآن: هل القيم ذاتية أو موضوعية (سواء كانت قيمًا أخلاقية أو جمالية)؟ ستكون مشكلة خالية من المعنى؛ لأن التحقق من الصدق لا يكون ممكنًا إلا لما هو موجود فحسب، لا لما ينبغى أن يكون... لقد اعتاد الفلاسفة من قبل أن يسمعوا من خصومهم أحكامًا على تصوراتهم بأنها كاذبة، وعلى حججهم بأنها مغالطات، وكانوا على أقل تقدير يحتفظون لأنفسهم بحق الرد، والدفاع عن قضاياهم ضد خصومهم إنْ كان ذلك ممكنًا، أما الآن فليس لهم الحق فى أن ينطقوا بكلمة واحدة؛ لأن أيًا ما كان ما يقولونه وأيًا ما كانت آراؤهم التى يعتقدون أنهم يدافعون بها عن أنفسهم

(1) W. T. Stace: Metaphysics and Meaning, P. 565.

(2) Ibid.

فسوف يقال لهم إنهم لا يقولون سوى كلام فارغ، أصوات بغير معنى. وفى هذه الحالة لن يكون هناك سوى التحليلات اللغوية. وتستطيع إن شئت أن تسميها فلسفة، لكن لابد فى رأيهم أن يختفى أى ضرب آخر من التفلسف، وهكذا نجد أن النظرية الجديدة تشكل أعنف تحد واجهته الفلسفة على الإطلاق(١).

(٢) إنَّ جميع القضايا التى تدور حول الماضى سوف تكون قضايا بلا معنى طبقًا لنظرية التحقق هذه، فلو أننى قلتُ «لقد تناولتُ فى طعام الإفطار بيضًا هذا الصباح». فلن يكون لهذه العبارة معنى، حتى ولو كان الماضى القريب، دع عنك أحداث التاريخ الغابرة؛ إذ يستحيل أن أعود بالزمن إلى الوراء للتحقق مما حدث فى الماضى القريب، تمامًا مثلما يكون مستحيلاً أن أدخل فى ذهن شخص آخر لأعرف إحساسه باللون الأحمر، وهل هو مماثل لإحساسى أم لا. غير أنك لن تجد شخصًا خارج مستشفى الأمراض العقلية، يذهب إلى أن العبارات التى تقال عن الماضى لا معنى لها، وهذه النتيجة تدل فى رأيى على أن مبدأ التحقق غير صحيح(٢).

(٣) قد يقال إنَّ الماضى يُعرف عن طريق نتائجه وآثاره، ومن ثم فإن الحدث الماضى يمكن التحقق منه بواسطة نتائجه الحاضرة، فقولى: «إن بروتس قتل قيصر» يمكن التحقق من صحته الآن؛ لأنه مكتوب على هذا النحو فى كتب التاريخ، وتلك واقعة حاضرة. غير أنى أعتقد أنه من الخطأ أن تقول إنَّ معرفة النتائج الحاضرة للحدث الماضى تساوى هى نفسها معرفة الحدث الماضى نفسه، أو أن معرفة أن القتل الذى تصفه كتب التاريخ يساوى معرفة أن القتل قد حدث فعلاً. فالقضية التى تقول إنَّ: «بروتس قتل قيصر» لها نفس معنى القضية «تذكر كتب التاريخ أن بروتس قتل قيصر»؛ لكن الأمر ليس على هذا النحو مادامت القضية الثانية قد تكون صادقة، فى حين تكون الأولى كاذبة، ولا يمكن للقضية الكاذبة أن تحمل نفس معنى القضية الصادقة. وفى هذه الحالة لن تكون هناك طريقة للتفرقة بين حقيقة الماضى وبين القصص الخرافية(٣).

(٤) ننتهى من ذلك كله إلى أن الوضعية المنطقية لم تستطع أن تحقق رغبتها بطريقة منسقة، فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنها

(١) إن هذه النظرية تحاول إملاء ما هو قبلى aprior على الوقائع بدلاً من تفسيرها، وبعبارة أخرى إن وجهة نظرية المعنى هو أن نجد عنصرًا مشتركًا لما نعرف.

(2) Ibid., P. 571. (3) Ibid.

احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقى، فهى عندما «تتحدث عن علاقة المعنى» و«التحقق» بعالم الواقع وعن إدراكها للموضوعات الحسية، فقد أدخلت تدقيقات ميتافيزيقية لا تخفى. وليس البحث فى دلالات الألفاظ إلا نظرية ميتافيزيقية. وكان فتجنشتين يريد أن يقصر مهمة الفلسفة على توضيح الأفكار؛ لأن «كل ما يمكن التفكير فيه يمكن التفكير فيه بوضوح وكل ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح» على حد تعبيره[1]، ومع ذلك فقد ذهب بلانشارد B. Blanshard.. إلى القول «بأن منطق فتجنشتين فى الرسالة قد بلغ حدًا من الصعوبة أنْ كان منطق هيجل إلى جانبه شيئًا واضحًا ومفهومًا».

إن الرسالة كانت غامضة جدًا على الرغم من قول فتجنشتين السابق عن الوضوح، بل إنها تُعدّ مثلاً جيدًا للغموض. ويقول أيضًا: «إنه كتاب ملىء بالأقوال الدجماطيقية التى ترد فيه بمنتهى الاقتضاب، يتركها فتجنشتين بلا شرح أو دفاع عنها لدرجة تحمل الإنسان على أن يفقد صبره فيترك الكتاب جانبًا»[2].

وذلك كله يجعلنا نتذكر عبارة أرسطو الشهيرة على ضرورة التفلسف الميتافيزيقى، وأنه لا مهرب منه: «إنّ علينا أن نتفلسف إذا اقتضى الأمر التفلسف فإذا لم يكن ثمة داع إلى التفلسف وجب علينا أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له[3]. «فرفض الميتافيزيقا لا يكون إلا بتفكير ميتافيزيقى مماثل».

(١) لودفيج فتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» ترجمة د. عزمى إسلام ص (٩٢) مكتبة الأنجلو عام ١٩٦٨.
(٢) المرجع السابق ص (١٣).
(3) Aristotle : Protrepticus The Complete Works, Vol. 2p. 2416.

الفصل الثانى

الميتافيزيقا عند برجسون

H. Bergson (١٨٥٩-١٩٤١)

كيف يفهم «برجسون» الميتافيزيقا؟ وما دورها فى فلسفته؟ لكى نجيب عن هذه الأسئلة علينا أن نفهم جيدًا المنظور الذى ينظر منه إلى الفلسفة (أو الميتافيزيقا). إنَّ برجسون يفرق بوضوح بين مجال العلم، ومجال الفلسفة، ويعتقد أن هناك طريقين للمعرفة: الطريق العلمى بأدواته وتحليلاته ومختبراته. وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس Intuition نافذ. ودائرة العلم هى، فى نظر برجسون دائرة المادة، ودائرة الكم، والامتداد والمكان. ومنهجها هو «التحليل» و«التصنيف». وأداتها هى العقل. بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الروح، دائرة الكيف والتوتر، والزمان والديمومة ومنهجها هو التعاطف الروحى وأداتها هى «الحدس» الذى يقوم الإنسان عن طريقه بضرب من ضروب الفحص الروحى للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع. يقول فى المدخل إلى الميتافيزيقا[(١)]: «إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطلق بعضها ببعض أيضًا تبينًا أن الفلاسفة على الرغم من ظاهر اختلافهم متفقون على التفرقة بين طريقين للمعرفة مختلفين جدًا: الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب. والثانى عبارة عن النفاذ إلى صميمه. والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا، وباختلاف ما نعبّر به من الرموز، والثانى لا يدرك من أى وجهة ولا يعتمد على أى رمز. ويقال أنَّ المعرفة الأولى تقف عند حد (النسبى) والثانية يقال عنها حيث تكون ممكنة، إنها تصل إلى «المطلق»[(٢)].

وهنا نجد برجسون يتحدث بوضوح عن طريقتين مختلفتين لمعرفة شىء من الأشياء: الطريقة الأولى أن تدور حول ذلك الشىء وتنظر إليه من زوايا مختلفة،

(١) نشره أولاً فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩٠٣، ثم نشره بعد ذلك مع مجموعة مقالات وبحوث أخرى ضمن كتابه «الفكر والمتحرك» عام ١٩٣٤ (الفصل السادس) وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه «الفلسفة ومباحثها» ص (٢٥٧) وما بعدها . دار المعارف بمصر.

(٢) قارن ص (٢٥٧) من ترجمة الدكتور أبو ريان سالفة الذكر. وأيضًا «محاولات فلسفية» للدكتور عثمان أمين ص (٨١ - ٨٢).

وتعبّر عن ذلك برموز اللغة أو غيرها. أما الطريقة الثانية، فهى النفاذ إلى صميم الشىء، وسبر أغواره والوصول إلى حقيقته النهائية؛ أعنى الوصول إلى «المطلق».

والطريقة الأولى هى الطريقة التى جرى عليها العلم. والثانية هى طريقة الميتافيزيقا. وكلتا الطريقتين عند برجسون سائغة ومشروعة. والمعرفة التى يمدنا بها العلم عن الأشياء تتوقف على وجهة النظر أو «الموقف» الذى يتخذه الإنسان وعلى الرموز التى يعبّر بها، فهى معرفة «نسبية». وأما المعرفة الميتافيزيقية فهى تسعى إلى التخلص من كل رمز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة، وتسعى إلى تخطى تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى «المطلق». والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا من الداخل الحقيقة التى يقدّمها إلينا العلم من الخارج متجزئة متفرقة[1].

وينبهنا برجسون إلى أننا ينبغى ألا نخلط بين الطريقتين؛ لأن الخلط بينهما يعنى الخلط بين العلم والميتافيزيقا، بين المادة (موضوع العلم) وبين الروح (موضوع الميتافيزيقا)، بين الانفعال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحى، والتحليل إنما يتعلق بالجامد والثابت، والكمى، ومن هنا فإن العلم إذا حاول أن يقيس الحركة أبطلها، وإذا أراد أن يحلل الحياة أحالها جثة هامدة. وعلى العكس من ذلك نجد الشعور الإنسانى العادى يستطيع أن يدرك الحركة ذاتها، وأن يحس بنبضات الحياة، وإذا كان العلم يقضى على الحركة فإن السبب هو أنه ينظر إليها من الخارج «أما الشعور العادى للإنسان فهو يدرك الحركة لأنه ينظر إليها من الداخل». ولما كان العلم ينظر من الخارج فإنه لا يرى إلا «خارج» الأشياء، أما الشعور أو الوعى فإنه يدرك الأشياء من «الباطن». وهو لهذا يرى «باطن» الأشياء إنْ لم نقل روحها.

لكن ذلك لا يعنى أن العلم لا ينقل إلينا معرفة عن العالم، كلاً.. إنّ العلم يقوم بوظيفته فى ميدانه (ميدان الكم والمادة) وينقل لنا الكثير من المعارف حول هذه الظواهر، لكنها معارف «تدور حول الشىء» فهى معرفة له من الخارج، وهى لهذا معرفة نسبية، كما سبق أن ذكرنا، أما الميتافيزيقا فهى تمدنا بمعرفة تنفذ إلى باطن الشىء، وهى لهذا معرفة مطلقة، وشتان بين المعرفتين! إنّ الفارق بينهما هو نفس الفارق بين شخص يصف مدينة ما من «الخارج»، وشخص يعيش فى قلبها، ويجوس خلال شوارعها، ويجوب متاجرها، ويتعرف عليها من «الداخل». وهو نفس الفارق بين معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه من «الخارج» فتصف أفعاله وحركاته... إلخ. وبين أن تنفذ إلى «باطن» ذلك الشخص عن طريق الحب، إنك

(١) د. عثمان أمين: «محاولات فلسفية» ص (٨٢ ـ ٨٣).

فى الحالة الأخيرة تدرك صميم وجوده، وتنفذ إلى ماهيته ذاتها، أو بين أن تحصل عليها من أصدقائه العالمين «بباطنه» والعارفين بدقائق نفسه الدقيقة.

ويشن برجسون حملة عنيفة على جميع المذاهب التصورية التى تحيل الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية فى التلاعب بالمفاهيم ومضاربة الأفكار بعضها ببعض[1]. ويرى أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرًا جادًا من مظاهر نشاطنا العقلى فلابد لنا من أن ندير ظهرنا لذلك العقل التصورى الذى يجعلنا بارعين فى التحدث عن كل شىء على سبيل الظن والتخمين لكى ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة «جهد حدسى» قوامه قلب الاتجاه العادى لنشاطنا الفكرى. والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى «الحدس» وكل محاولة يُراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات -والتصورات فى العادة آلية مكانية- لابد أن تُفضى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف فى المادة. فالميتافيزيقا الحقيقية، إذن، إنما هى تلك التى تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكى تقوم بعملية انتباه «شاقة»، تستغنى فيها عن كافة الرموز لكى تمضى إلى الأصل نفسه محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنية. ويعتقد برجسون أن المعرفة الخارجية بالأشياء عن طريق التحليل والتصورات... إلخ لم تقتصر على العلم وحده، بل كان المذهب التجريبى فى الفلسفة مخدوعًا بهذا المنهج، يقول: «لقد نشأ المذهب التجريبى فى الفلسفة نتيجة للخلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل، وقوامها أن يبحث المرء عن الأصل فى ترجمته حيث لا يمكن حتمًا أن يوجد وأن ينكر الأصل بحجة الترجمة[2]. ويقول برجسون أيضًا: «ولكن المذهب العقلى ضحية نفس الوهم، وهو يبدأ من نفس الخلط الذى وقع فيه المذهب التجريبى الحسى، ويظل مثله عاجزًا نفس العجز عن الإحاطة بالشخصية»[3].

نخلص من ذلك إلى أن برجسون يدعو إلى عدم الاكتفاء بالعلم، أو بالمذهب التجريبى أو بالمذهب العقلى، فهذه كلها تعطينا معرفة من «الخارج»، معرفة رمزية تستخدم التصورات وتعبِّر عنها بالرموز، أما المعرفة الحقة فهى معرفة الحدس وأداتها التعاطف والشعور والوجدان، والفارق بينهما كالفارق بين مَنْ

(١) قارن الدكتور زكريا إبراهيم «برجسون» ص (٣٩) من الطبعة الأولى العدد الثالث من نوابغ الفكر الغربى - دار المعارف بمصر.

(٢) هنرى برجسون «المدخل إلى الميتافيزيقا» ص (٢٧٥) من ترجمة الدكتور أبو ريان السالفة الذكر.

(٣) المرجع نفسه. وقارن أيضًا: H. Bergson: Imtroduction to Metaphysics p. 35.

يقرأ كتابًا ليتعلم السباحة وبين شعور مَنْ يُلقى بنفسه فى البحر ليتعلم وهو فى قلب الأمواج. فالأول لن يعرف إلا معلومات خارجية عن السباحة. «ولا يعرف الشوق إلا مَنْ يكابده» كما يقول شاعرنا العربى.

ويمكن فى النهاية أن نسوق هذه المقارنة السريعة بين المعرفة الرمزية ومعرفة الحدس الباطنية.

(١) المعرفة الرمزية (أو العقلية أو العلمية) تكون دائمًا من زاوية خارجية، وهى لهذا لا تعطينا إلا جانبًا واحدًا فقط من الشيء، أما الحدس فهو يعطينا الشيء كاملاً بتمامه وكماله وحيويته، وقوته، وثرائه.

(٢) المعرفة الرمزية لا تعطينا الحقيقة النهائية للحركة أو ماهية الحركة ذلك، لأنها تترجمها إلى رموز وتصورات، كما تفعل كاميرات السينما فى تصوير كتيبة من الجنود. أما الحدس فإنه ينفذ إلى صميم الحركة، كما هى الحال عند حركة رفع الذراع إلى أعلى؛ فإننى فى هذه الحالة أدرك الحركة من الباطن إدراكًا بسيطًا عن طريق حدس مباشر.

(٣) المعرفة الرمزية تحليلية، فهى تقطع وتجزئ موضوع المعرفة، وتقسمه إلى جوانب وعناصر تطلق على كل منها اسم «تصور ما»، لكن الواقع المقطع بهذا الشكل إلى شرائح لا يمكن أن يستعيد وحدته من جديد. أما الحدس فهو الطريق الوحيد لإدراك الموضوع ككل وفى وحدته العينية ذاتها.

(٤) لا تستطيع المعرفة الرمزية أن تكون معرفة بشيء وحيد فريد لا نظير له Unique؛ لأن التصورات التى تستخدمها تصورات مجردة تنطبق على مجموعات كثيرة تشترك فى خصائص واحدة. أما الحدس فهو يستطيع أن يدرك الفرد فى تفرده المطلق دون عون من اللغة التى تعوق النفاذ إلى واقعه الحقيقى.

(٥) وأخيرًا فإن المعرفة الرمزية تعجز عن أن تعطينا الشيء فى طابعه الدينامیکی الحر، ذلك لأن الشيء يتغير باستمرار على حين أن تصوراتنا لا تتغير، ومن ثمَّ فإن هذه التصورات «تُحجِّر» الموضوع، وهى من هذه الزاوية تشوهه؛ لأنها تجرده وتعزله عن الموقف الحر الشامل الذى يوجد فيه. وهكذا تعطينا المعرفة الرمزية وجهة نظر ساكنة لا حركة فيها عن «واقع متحرك»، أما الحدس – ذلك التعاطف الفكرى الذى به يضع الإنسان نفسه داخل الشيء ليتحد معه – فهو يعطينا الواقع الحى للأشياء»[1].

وقبل أن نغادر ميتافيزيقا برجسون فإننا نلفت النظر إلى أنه يمكن أن يوجه إليها الانتقادات الآتية:

(١) زكريا إبراهيم «برجسون» ص (٤٠) من الطبعة الأولى (دار المعارف).

(١) يرى برجسون أن الحدس هو وسيلة للوصول إلى ما لا يمكن التعبير عنه فى رموز، وعلى ذلك فإن للحدس شيئًا خاصًا شخصيًا لا يمكن نقله إلى الآخرين، أو توصيله إلى شخص آخر؛ إذ لا شىء يمكن أن يقبل النقل أو التوصيل إلا الشىء الذى يمكن ترجمته إلى رموز. إن الحدس البرجسونى لن يكون فى هذه الحالة «معرفة» حقيقية، بل سيكون أشبه «بالكشف الصوفى» الذى عَبَّر عنه الإمام الغزالى بقوله إنه «نور يقذفه الله فى القلب»[١].

(٢) إننا عادة نصف المعرفة عند فلان من الناس بأنها «قليلة» أو «كثيرة».
لكن هذه الصفات لا يمكن أن تنطبق على الحدس «إننا إذا قلنا إن لدينا كثيرًا أو قليلاً من المعرفة الحدسية فإن قولنا لن يكون له فى هذه الحالة أى معنى على الإطلاق»[٢].

(٣) لن يكون الحدس فى هذه الحالة سوى إحساس أبكم لا يقبل النقل، فعندما نحس بألم فى الضرس فإننا نستطيع أن نخبر الآخرين بهذا الألم، لكننا لن نستطيع أن ننقل إليهم الألم نفسه. وكما يقول هيجل بحق «إنّ ما لا يمكن أن أتفوه به، سواء كان وجدانًا أم إحساسًا هو شىء لا أهمية له، شىء غير حقيقى، د ع عنك أن يكون الحقيقة العليا»[٣]. ومع ذلك فينبغى علينا أن نتذكر باستمرار قول برجسون:
«إننى لم أهتم طوال حياتى بشىء غير الميتافيزيقا، ومع ذلك فإننى أستطيع أن أعدَّ العمل الذى قمتُ به، بأنه لم يكن شيئًا آخر إلا تعميقًا لعالم التجربة..»
فقد كان باستمرار يستمع إلى نبضات قلب الواقع على حد تعبيره!

(٤) قد يعد الحدس عنصرًا فى المعرفة، أو شيئًا قد يرافق المعرفة، أو يوجد معها، لكنه لا يكون بذاته معرفة، وربما كان هذا التقدير أقرب إلى ما يقصده برجسون مع كونه بالطبع بعيدًا عن رأيه نفسه[٤].

وعلى الرغم من هذه الملاحظات فإننا نستطيع أن نقول مع أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين: «أن أكبر فضل لبرجسون على الفلسفة هو أنه استطاع فى عصر العلم الوضعى، و«الوضعية المنطقية» أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها وأن يردّ إليها اعتبارها، وبهذا استطاع أن يعيد إلى عصره ما كان ينقصه: الروح والحب»[٥].

(١) المنقذ من الضلال ص (٨٨).

(2) J. H. Randall: Op. Cit., P. 112.

(٣) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ص (٨٨ ـ ٨٩) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية ـ المؤلفات) مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

(4) J. H. Randall, Op. Cit.

(٥) د. عثمان أمين: محاولات فلسفية ص (٨٦).

الفصل الثالث

«الميتافيزيقا فى الفلسفة الوجودية»

أولاً: تمهيـــد:

اهتمت الميتافيزيقا الوجودية بدراسة الوجود أو الأنطولوجيا مسايرة للتراث التقليدى فى تاريخ الميتافيزيقا، يشهد على ذلك اسمها نفسه Existentialism الذى نحته لأول مرة في منتصف القرن الماضى رائد الوجودية: سرن كيركجور (١٨١٣–١٨٥٥)، والذى اشتقه من لفظ الوجود[1] ويشهد على ذلك أيضًا ما كتبه أعلام الوجودية بعد ذلك مما يكشف عن اهتمامهم الشديد بدراسة الوجود: فها هو: «هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩–١٩٧٦) يكتب أهم مؤلفاته عن «الوجود والزمان Sein und Zeit». عام ١٩٢٧ كما يكتب سارتر ..J.P.Sartre (١٩٠٥–١٩٨٠) أهم كتبه «الوجود والعدم L'etre et Le Neant» عام ١٩٤٣ الذى يعرض فيه مذهبه فى ميتافيزيقا الوجود. ويكتب جبرايل مارسل ..Gabriel Marcel (١٨٨٩–١٩٧٣) عن «الوجود والملك Etre et Avoir» عام ١٩٥٣ وكان قد كتب عن «السر الأنطولوجى» عام ١٩٣٣ «وسر الوجود» فى جزأين عام ١٩٥٠. ويكتب كارل يسبرز Karl Jaspders (١٨٨٣–١٩٦٩) عن «العقل والوجود» عام ١٩٣٥ وعن «فلسفة الوجود» عام ١٩٣٨... إلخ.

لكن لابد أن يكون واضحًا فى أذهاننا أن الوجود الذى اهتمت به الميتافيزيقا الوجودية ليس هو الوجود بصفة عامة بل: «الوجود البشرى» على وجه التحديد. واهتمامهم بأى ضرب آخر من ضروب الوجود لا يكون إلا من حيث علاقته بالوجود البشرى، أو من حيث بيان الفروق والاختلافات بين هذا وذاك. ولقد بدأ الاهتمام الوجودى بدراسة الوجود البشرى فى النصف الثانى من القرن الماضى على يد أحد أقطاب الفكر الدينى فى الدانمارك وهو «سرن كيركجور» الذى نشأ نشأة دينية صارمة ومرَّ بخبرات كثيرة مؤلمة جعلته يرتد إلى نفسه بالدراسة والتحليل ويسأل نفسه: «من أنا؟ وماذا أريد أن أكون؟ وما هى الفكرة التى أريد أن أكرّس لها محياى ومماتى...؟ كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى الذات البشرية

(١) قارن كتابنا «سرن كيركجور: رائد الوجودية» ص (٣٩).

الحقة، أعنى الذات الأصلية المستقلة لا الزائفة، التى تضيع وسط الجموع أو تذوب فى العادات والتقاليد ونظم المجتمع المختلفة؟».

وينتهى كيركجور فى إجابته عن هذه الأسئلة إلى وضع نظرية عن الوجود البشرى تكشف عن وجود ثلاثة أنماط من الذات البشرية.

فهناك أولاً: الذات المنغمسة فى الحس، وتلك هى المرحلة الحسية من الوجود، وهى أدنى مرحلة يمكن أن يصل إليها الإنسان. ذلك لأن التكوين الأنطولوجى للذات يكشف لنا أن هذه الذات مركب من المتناهى واللامتناهى، من النفس والجسد، من الواقع والمثال، من الزمان والأزل... إلخ. فإذا ما ركّز الإنسان على المتناهى فحسب، أو على الجسد وحده، أو كان محور اهتمامه البحث عن اللذة والاستمتاع باللحظة الراهنة وحدها دون اكتراث بشىء آخر، فإنه يعيش فى المستوى الحيوانى الخالص، ولا يصل إلى الذات الإنسانية الأصيلة. وفضلاً عن ذلك فإن الوجود الحسى يتمثل كذلك فيمن تضيع شخصياتهم وسط الجماهير بحيث يكونون عبيدًا ويساقون كما تساق الأغنام.

لكن هذه المرحلة الحسية قد تدفع صاحبها إلى الملل والضجر؛ لأنها حياة فارغة خالية من كل معنى إنسانى أصيل، فيستيقظ فيه الوعى وتظهر سمة أصيلة كانت غالبة فى المرحلة السابقة، وهى «اتخاذ القرار» فيقرر أن يختار ذاته الحقة أو بمعنى أكثر دقة، يختار ما ينبغى أن يكون عليه «الوجود الإنسانى» فيعمل على تحقيق الواجبات والمبادئ الأخلاقية التى تميّزه كإنسان. وتلك هى المرحلة الأخلاقية، أو نمط الوجود الثانى الذى يتمثل فى الالتزام بالواجب والتمسك بالقيم الأخلاقية المختلفة على نحو ما نجده فى الطبقات الوسطى التى يكون هدفها فى الحياة إقامة حياة منزلية هادئة وأسرة مترابطة ملتزمة بواجباتها.

لكن لا المرحلة الأولى (الوجود الحسى) ولا المرحلة الثانية (الوجود الأخلاقى) قادرتان على تحقيق ذات الإنسان الأصيلة التى تحقق التوازن والانسجام بين المركبات الأنطولوجية السابقة للذات. ذلك لأن الذات البشرية الحقة هى الذات المطمئنة؛ الذات المتدينة التى تعترف بأن هناك اختلافًا مطلقًا بين الله والعالم، وتحاول عبور هذه الهوة عندما تعترف بالاعتماد الأنطولوجى للذات عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق، وأن الإنسان هو المخلوق، وها هنا يمكن «تعليق الأخلاق» فى سبيل غاية أعلى، وهى خطوة يقوم بها «فارس الإيمان» على نحو ما فعل نبى الله إبراهيم عندما همَّ بذبح وحيده تلبية للأمر الإلهى[1].

(١) راجع ذلك كله بالتفصيل فى الجزء الثانى من كتابنا «سرن كيركجور رائد الوجودية» الذى يعرض فلسفته.

ثانيًا: سمات الفلسفة الوجودية:

إذا كان كيركجور رائد الوجودية المؤمنة أراد أن يكون الوجود الإنسانى الأصيل هو الذات المنفردة الماثلة أمام الله، فإن «مارتن هيدجر» رائد الوجودية الملحدة، استمر فى تحليل الوجود البشرى ودراسته، واعتبر الميتافيزيقا رغبة طبيعية فى الإنسان. يقول: ما دام الإنسان حيوانًا ناطقًا فهو أيضًا حيوان ميتافيزيقى، ومادام الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيوانًا ناطقًا، فالميتافيزيقا تتعلق – كما قال كانط – بطبيعة الإنسان. لكن تفكيرنا إنْ استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا، فلابد وأن يساعد فى إحداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوبًا بتحول فى الميتافيزيقا مماثل»[1].

اهتم الوجوديون جميعًا، إذن، بميتافيزيقا الوجود البشرى، وأرادوا للإنسان أنْ يكون ذاتًا حقة أصيلة، أن يكون منفردًا لا نظير له ..Unique. وأن يكون كل منا «فردًا لا يتكرر، لا مجرد «رقم» أو نفر وسط قطيع، وهذا هو ما يحاول الفيلسوف الوجودى أن يفعله لنفسه. ومن هنا تأتى الصعوبة فى جمع الوجوديين جميعًا تحت اسم واحد، فكل منهم يتمرد على أية محاولة لوضعه فى تصنيف أو تقسيم أو فئة معينة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجد مجموعة من السمات المشتركة بينهم هى ما يطلق عليه عادة اسم «الأسلوب الوجودى فى التفلسف»[2].

(١) وأولى هذه السمات وأكثرها أهمية أنهم جميعًا يبدأون من الإنسان لا من الكون، أعنى من الذات لا من الموضوع، فمحور الاهتمام الوجودى هو الإنسان الفرد بلحمه ودمه وعواطفه ومشاعره وبهمومه ومخاوفه وبآلامه وبفرحه وحزنه، وبتفاؤله وتشاؤمه. يقول الفيلسوف الإسبانى «أونامونو Miguel de Unamuno (١٨٦٤–١٩٣٦)» الفلسفة هى نتاج لإنسانية كل فيلسوف، فكل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم، يتوجه بالحديث إلى أناس من لحم ودم، وهو يتفلسف لا بعقله وإنما بإرادته، ومشاعره، ولحمه ودمه، بكل روحه وبكل جسده: فالإنسان هو الذى يتفلسف..».

(٢) والسمة الثانية للتفلسف الوجودى هى نظرتهم إلى الوجود البشرى، فالذات التى يدرسونها هى الذات الفاعلة لا الذات المفكرة، وكانت الأخيرة هى محور اهتمام الفلسفات السابقة. وهذا هو ما يميِّز الوجودية من المذاهب الفلسفية

(١) مارتن هيدجر «العودة إلى أساس الميتافيزيقا» ترجمة د. محمود رجب ص (٨٠) (العدد الثانى من سلسلة النصوص الفلسفية) دار الثقافة بالقاهرة فى عام ١٩٧٤.

(٢) راجع ذلك بالتفصيل فى كتاب «جون ماكورى: الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام سلسلة عالم المعرفة عدد (٥٨).

الأخرى كالمثالية ..Idealism التى اهتمت بالإنسان بوصفه ذاتًا مفكرة عاقلة، واستبعدت العواطف المتقلّبة والأمزجة، والمشاعر، التى تظهر فى الذهن البشرى بوصفها شيئًا لا يناسب مهام الفيلسوف، بل اعتبروها فى بعض الأحيان عقبة فى طريق المثل الأعلى للمعرفة الموضوعية، غير أن الوجوديين يذهبون إلى أن هذه بعينها هى الموضوعات التى تجعلنا نندمج بكياننا كله فى العالم، وتتيح لنا أن نتعلم عنه أشياء يتعذر علينا تعلمها عن طريق الملاحظة.

(٣) ومما سبق يتبيّن لنا أن الفلسفة الوجودية شقت لنفسها طريقًا جديدًا فى التفلسف، فأشاحت بوجهها عن الموضوعات التقليدية التى كانت موضع اهتمام الفلاسفة من قبل: فمشكلات المنطق ونظرية المعرفة لا تشغل بال الفلاسفة الوجوديين إلا قليلاً؛ لأنهم يركزون على موضوعات مستمدة من الذات البشرية مباشرة، كالحرية واتخاذ القرار، والمسئولية، والتناهى والإثم، والقلق والذات الحقة والزائفة، والحب، والجنس، والموت، والألم والعذاب... إلخ، فهذه الموضوعات هى فى نظرهم التى تشكل جوهر الوجود البشرى وتميّزه عن غيره من الموجودات الأخرى. وفى استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن أعظم موضوعات الفلسفة الوجودية وأكثرها تألقًا هى «الحياة العاطفية للإنسان» عمومًا. صحيح إن الوجوديين يدرسون كذلك مشكلات اللغة والتاريخ والمجتمع، بل حتى مشكلة الوجود أو الأنطولوجيا بصفة عامة، لكنهم يهتمون بها من منظور الاتصال الوثيق بالاهتمامات الشخصية الأساسية - لكن إذا كانت الوجودية على هذا النحو فلسفة «إنسانية» – كما يقول سارتر– من حيث إنها تجعل الإنسان محور اهتمامها الرئيسى، فما هى أهم خصائص هذا الإنسان فى نظر هذه الفلسفة؟

ثالثًا: خصائص الموجود البشرى:

(١) الخاصية الأساسية للموجود البشرى هى طابعه «الهلامى المتعالى».

وذلك يعنى أن الإنسان ليس له طبيعة محددة منذ بداية وجوده، ليس له ماهية Essence ثابتة منذ البداية. وإنما هو يوجد أولاً ثم يصنع ماهيته بعد ذلك (وهذا هو معنى قولهم إنّ الوجود يسبق الماهية). إنه فى البداية «لا يوجد بالفعل» إذا شئنا استخدام التعبير الأرسطى المشهور، وإنما «يوجد بالقوة» فحسب. ومن هنا كان الأدنى إلى الصواب ألا أقول عن نفسى إننى موجود، بل

إننى موجود ممكن» فحسب، فأنا لا أمتلك «ماهيتى» أو «ذاتى» الآن، وإنما أصبح ذاتى فيما بعد. يقول هيدجر «الوجود الذى تكون طريقة وجوده هى الوجود خارج ذاته ؛ أى الوجود المنفتح Existence ، هو الإنسان، فالإنسان هو وحده الذى يوجد بهذا المعنى، أما الصخرة فهى موجودة، لكن ليس على طريقة وجود الإنسان وكذلك الشجرة والفرس... إلخ.

(٢) ويستخدم الوجوديون مصطلح الوجود Existence بمعناه الاشتقاقى الأصلى (فهو يتألف من مقطعين Ex بمعنى خارج Sistere بمعنى يقف) فهو الوجود الذى يقف خارج ذاته، أى الذى يحمل إمكانات يحققها فى المستقبل، وهذا هو الوجود البشرى بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة، فطبيعة الإنسان الهلامية غير المحددة تجعل الموجود ينجذب دائمًا نحو وجود آخر، إنه ينمو أو ينبثق أو يتعالى على وجوده الحالى ويجاوزه إلى وجود آخر. وتلك خاصية لا نجدها فى أشياء العالم الجامدة التى تتصف بطبيعة ثابتة ومحددة من البداية إلى النهاية، فهذا الحجر، وهذا المعدن، يظل كما هو بصفاته المعينة التى وجد عليها، ومن ثمَّ فوجوده وماهيته شىء واحد من البداية.

لكن ألا يصدق ذلك نفسه الذى نصف به الإنسان على الحيوان والنبات أيضًا..؟ ألا ينمو النبات ويتطور الحيوان؟ ألا يتجاوز بذلك وجوده الحالى إلى وجود أعلى؟ الحق أن وضع الكائنات الحية الأنطولوجى هو وضع وسط بين الوجود البشرى والأشياء الجامدة كالجبال والصخور؛ هو وضع وسط بين الوجود البشرى والجماد. ومع ذلك فإن الإنسان يبدأ حتى على المستوى البيولوجى متسمًا بلون فريد من الانفتاح، وإمكانات العلو خاصة به «الإنسان هو وحده الحيوان الذى ينعكس على ذاته ويتأملها بمعنى أنه هو وحده الحيوان القادر على التموضع، أو على الوقوف منفصلاً عن ذاته لتأمل نوع الوجود الذى يوجد عليه ويتدبر ما يريد أن يفعله، وما يريد أن يصبح عليه[1]» فالإنسان يتميز عن التطور البيولوجى الذى يخضع لقوانين حتمية ـ بأنه يستطيع أن يتأمل نوع الوجود الذى هو عليه الآن ثم يُكوّن صورًا عن نفسه، ويسعى جاهدًا إلى تحقيقها فى العالم الخارجى، وهى عملية لا يستطيع الحيوان ـ دع عنك النبات ـ أن يقوم بها.

ومعنى ذلك أن الإنسان هو وحده الحيوان القادر على الوقوف منفصلاً عن ذاته ليتأمل نوع الوجود الذى يوجد عليه، وليتدبر ما يريد أن يفعله وما يريد

(١) المرجع السابق ص (٩٨) قارن ذلك بفكرة الوعى الذاتى عند هيجل كتابنا «المنهج الجدلى» ص (٥٣١) وما بعدها من طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

أن يصبح عليه ـ وهذا ما لا يستطيعه الحيوان، ومن ثمَّ فالسمة الأساسية للموجود البشرى هى تجاوزه لذاته وتعاليه على وجوده الحالى، وليس هناك وجود بشرى بمعزل عن العلو ..Transcendence. ويرى الوجوديون المؤمنون أن الوجود البشرى يجاوز ذاته في اتجاهه إلى الله، وترى الوجودية الملحدة – كما هى الحال عند سارتر مثلاً – أن رغبة الإنسان الأساسية هى أن يكون إلهًا، لكن الآخرين يشَّكلون عقبة أمامه فى سبيل تحقيق هذه الرغبة، ومن ثمَّ كان «الآخرون هم الجحيم». ومن هنا ذهب نيتشه وسارتر وكامى إلى أن الوجود البشرى يجاوز ذاته فى اتجاهه إلى العدم، فليس ثمة إله، وبالتالى فالإنسان مهجور تمامًا ومتروك ليضع لنفسه معاييره الخاصة ويحدد قيمه وما سوف يصبح عليه.

(٣) ويترتب على ذلك ظهور خاصية أخرى للموجود البشرى ترتبط ارتباطًا دقيقًا بالخاصية الأولى وهى أن الوجود البشرى مشروع Project بالمعنى الحرفى للكلمة (Pro) أمام Jet يطرح أو يلقى، فهو ما يُطرح إلى الأمام. فإذا كان الوجود يسبق الماهية، لا العكس كما سبق أن رأينا، لكان معنى ذلك أننا نصنع ماهيتنا الخاصة، كل منا بطريقته الفردية، ودون أن يشترك مع غيره فى شيء، ونحن نصنعها فى كل لحظة من لحظات حياتنا. وهذا يفسر ما يقوله الوجوديون أحيانًا من أن الإنسان لا يكتشف ماهيته فى لحظة موته عندما لا يكون فى استطاعته القيام بمزيد من الاختيار، ويكون «المشروع» قد تمَّ. وعلى ذلك فإن عمرًا كاملاً من الوجود يسبق اكتساب الماهية، وحتى عندما نكون قد أتممنا المشروع بالموت واكتسبنا هذه الماهية فإن هذه الماهية تظل مع ذلك فردية بل منفردة، لا نظير لها فالطابع الذى حققناه، والشخصية التى تمنيناها، والتاريخ الفردى الذى صنعناه عن طريق المرور بأحداث معينة خلال حياتنا ـ كل هذه أمور شخصية وفردية تمامًا.

وتلك هى الخاصية الأساسية الثالثة للموجود البشرى؛ أعنى تفرده، وأنه موجود لا نظير له Unique ، فليس هو الموجود غير العاقل الذى يُشار إليه بضمير الغائب «هو» بل الموجود الذى يقول «أنا». وهو بذلك يزعم لنفسه مكانًا فريدًا، بل إنه يشير بهذا الضمير إلى كائن فريد. وهو لا يتميز عن أشياء العالم فحسب، بل إنه يتميز عن كل موجود بشرى آخر بمعنى أنه لا يمكن «أن يحل محله آخر» وهو لا يستبدل ولا ينضب الاهتمام به.

(٤) والخاصية الأساسية الرابعة للموجود البشرى هى «الارتباط بالذات»؛ أعنى أن

يسعى الموضوع إلى تحقيق ذاته - إلى بلوغ ذاته الأصلية بحيث تأتى أعماله وسلوكه مُعبِّرة عن هذه الذات. ويحدث ذلك عندما يقرر هو نفسه ماذا يريد أن يكون، أن يختار شخصيته الخاصة ولا يترك للآخرين تحديدها - أما إذا لم يستطع الخروج من حالته المعطاة التى يكون عليها، وإذا لم يستطع أن يقرر لنفسه شيئًا - وترك العوامل الخارجية تقرر له كل شىء، وترسم له شخصيته وتشكل له ذاته فإنه يكون فى هذه الحالة ذاتًا زائفة.

(٥) يترتب على ذلك خاصية أخرى لابد أن تكون نتيجة منطقية للخصائص السابقة، وهى أن يكون «الموجود البشرى حرًا» لأن الفعل والاختيار يتضمنان الحرية فى الحال. ولا تكاد تجد موضوعًا أقرب إلى قلب الوجوديين من موضوع الحرية، فهو يعالج عند جميع الفلاسفة الوجوديين بإسهاب، حتى أصبح الوجود البشرى والحرية عندهم تعبيرين مترادفين تقريبًا، فوجودك هو حريتك، ومعنى أن تكون إنسانًا هو أن تكون حرًا، بالفعل. يقول سارتر «لستُ السيد ولستُ العبد، وإنما أنا الحرية التى أتمتع بها» - وهو يقول أيضًا إنَّ: «الإنسان محكوم عليه بالحرية». غير أن للحرية مخاطرها ومأساتها المحتومة، ومع ذلك يصر الوجوديون بحماس شديد على ضرورة المحافظة على الحرية وتنميتها، وسبب ذلك واضح: فإذا كانت الحرية هى نفسها الوجود الإنسانى ذاته تقريبًا، لكان معنى ذلك أنه لا إنسانية بغير حرية - قد تكون الحرية خطرة.. لكن ليس ثمة كرامة بشرية بغير حرية - ولابد من تحمل مخاطر التوسع فى الحرية باستمرار، غير أن الحرية لا ترادف الفوضى أو الأغلال كما يظن البعض، وإنما هى ترتبط بالالتزام والمسئولية، ومن هنا كانت حرية خلاّقة مبدعة، ولهذا نجد أحد الفلاسفة الوجوديين، وهو نقولا بردياييف N. Berdyaev (١٨٧٤–١٩٤٨)، يربط ربطًا وثيقًا بين الحرية والإبداع، فأعلى قمة تصل إليها الحرية البشرية هى الإبداع يقول: «الإبداع هو السر الغامض للحرية، والحق أنَّ فى استطاعة الإنسان أن يُبدع ما هو بشع كما يُبدع ما هو خير وجميل ومفيد على حد سواء»[١]. لكن، هنا أيضًا ينبغى إطلاق العنان للإبداع برغم المخاطرة بوصفه بما هو إنسانى على الحقيقة فى الإنسان وما يتحقق على الموجود الإنسانى على ذاته عن طريق ممارسته بحرية.

(١) جون ماكورى «الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص (١٣٠).

رابعًا: الوجود البشرى والعالم:

إذا كانت هذه خصائص الموجود البشرى فينبغى علينا أن نضع فى اعتبارنا أن هذا الموجود لا يوجد فى «فراغ»، وإنما يوجد فى العالم ولا وجود له بمعزل عن العالم، وهو يوجد عن طريق «الجسد»، فوجودك فى العالم يعنى أن يكون لك جسد، أو أن تكون جسدًا، أو أن تتجسد على حد تعبير «جبريل مارسل» فهناك جزء ضئيل جدًّا من العالم أستطيع أن أقول عنه منطقتى، إن صحَّ التعبير، وهذا الجزء الضئيل هو «جسمى» وهو الحيِّز الذى أشغله وأكونه، وليس فى وسعى أن أكون فى العالم إلا من خلال وجودى فى صورة جسدية، فمن خلال الجسد أدرك الأشياء والأشخاص الذين يتألف منهم العالم. ومن خلال الجسد أكون قادرًا على التأثير فيهم وبالعكس ، فيكون فى استطاعتهم التأثير فىَّ[1]. ومن هنا فقد اهتمت الوجودية بدراسة الجسد بعد أن أهمل فى تراث الفكر الغربى الذى سادته النظرة إلى الإنسان على أنه «عقل» أو «روح» فقط.

وينبغى ألا يفهم من كلمة «العالم» هنا الأشياء المادية وحدها، بل هى تعنى أيضًا البيئة الشخصية: «لأن الموجود البشرى يعيش فى تفاعل مستمر مع غيره من الموجودات البشرية الأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا إنَّ الموجود البشرى هو «وجود مع الآخرين»، أو وجود مع أشخاص آخرين، وهنا تؤكد الوجودية أهمية الطابع الجماعى لحياة الإنسان، بحيث يصبح الوجود مع الآخرين عنصرًا أساسيًّا فى تكوين الذات البشرية.

غير أن العلاقة بين الأشخاص هى ضرب من «الحوار»، بمعنى أن العلاقة مع شخص آخر ينبغى أن تحافظ على شخصية كل منها محافظة ليس فيها نزوع إلى السيطرة أو الاحتلال، بل لابد أن تكون علاقة تتميز بالإنتاج والرغبة فى الاستماع والتلقى والعطاء، إذ ليس صحيحًا كما يقال من أن العلاقة بين الأشخاص تعنى «الاندماج» أو الاتحاد الكامل بينهما، بل على العكس العلاقة الصحيحة لابد أن تحفظ للآخر تفرده، وتُفسح له مجالاً ليكون ذاتًا بحيث أتأكد أنا من خلال الآخر؛ أى أصبح حقًّا ذاتى من خلال علاقتى بالآخر، ويتأكد هو ويصبح ذاته من خلال علاقته بى.

وهذا لا يمنع بالطبع من وجود قلّة من الفلاسفة الوجوديين الذين فسروا تفرد الذات على أنه يعنى بُعدها عن الآخر، ومنهم كيركجور، وسارتر، فالأول يقول:

(٢) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٣١).

ينبغى على كل فرد ألا يجرى حديثًا إلا بينه وبين الله. بينما يردد الثانى: «أن الجحيم هو الآخرون»، ومع ذلك فقد نالت العلاقة مع الآخر تقديرًا إيجابيًا عند كيركجور فى كتابه «أعمال المحبة» كما يوافق سارتر بدوره على ضرورة الالتزام والاهتمام بصالح الآخرين وسعادتهم. وإذا كان الموجود البشرى لا يوجد إلا فى بيئة بشرية أو مع آخرين فإن هناك خاصتين أساسيتين يتميّز بهما وجوده مع الآخر، وهاتان الخاصتان هما:

(أ) الخاصية الجنسية.

(ب) الخاصية اللغوية.

وعلينا أن نسوق عن كل منهما كلمة سريعة وموجزة:-

(أ) الخاصية الجنسية:

سبق أن رأينا أن الموجود البشرى يوجد فى العالم عن طريق الجسد، وقل مثل ذلك فى وجوده مع الآخرين الذى لا يكون ممكنًا إلا من خلال أنه جسد، أو أنه يمتلك جسدًا، فأنا أعى الآخر وأدركه لأننى: ألمسه وأراه وأسمعه من خلال أعضاء الحس عندى، ويرى سارتر أننا ندرك جسد الآخر ككل، فنحن لا نقول عنه إنّ «يده صعدت إلى أعلى» وإنما نقول: «لقد رفع يده»، وذلك لأننا لا نرى حركة يده منفصلة أو معزولة عنه «إننا نقول إن زيدًا هو الذى رفع يده»، ولهذا يذهب سارتر إلى أن إدراكى لجسد الآخر يختلف اختلافًا جذريًا عن إدراكى للأشياء»[1].

وإذا كانت تلك هى النظرة إلى الجسد فهى نفسها النظرة إلى الجنس، فالفرد فى العلاقة الجنسية يخرج عن ذاته إلى الآخر ليكون وحدة الوجود مع الآخر، وليس الفعل الجنسى وجدًا ونشوة فحسب، بل هو أيضًا فعل كلى Total والسر الغامض فى الجنس هو نفسه السر الغامض فى الاتصال الكلى بين موجودين مخلوقين. وهكذا فإن الجنس هو محاولة لمشاركة كلية فى الوجود. وإذا كان بردياييف Berdyaev يذهب إلى أن النشاط الجنسى عند الإنسان ليس مجرد وظيفة بيولوجية، وإنما له بعد أنطولوجى لا مهرب منه، فعندئذ لا يمكن النظر إلى الفعل الجنسى على أنه مجرد مسألة هامشية بالنسبة للوجود البشرى، بل لابد أن يؤثر هذا الفعل على الأشخاص المشاركين فيه تأثيرًا عميقًا بحق؛ لأن هذه الأفعال بدورها تعبير عن شىء من كلية الوجود مع الآخرين حتى لو كان التعبير يتمّ بطريقة سيئة.

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٦٧).

وفضلاً عن ذلك فإن الجنس يشير إلى حقيقة هامة هى أن الفرد البشرى لا يمكن أن يكتمل بدون الآخر، بل إنَّ تركيب الجسم البشرى يعبّر عن هذه الحقيقة أوضح تعبير: فعلى الرغم من أن هذا الجسم يحتوى على أجهزة كاملة ومتعددة مثل الجهاز العصبى، والجهاز الهضمى، والجهاز التنفسى... إلخ. فإنَّ لديه نصف جهاز للتناسل، وهو على هذا النحو لا يكتمل بدون شخص آخر من الجنس الآخر. وفضلاً عن ذلك فهذه ليست مجرد حقيقة تجريبية من النوع الذى يمكن أن يلاحظ فى مخلوقات كثيرة غير الإنسان، بل إن الجنس عند البشر يصطبغ بصبغة «إنسانية» بحيث يصبح ظاهرة وجودية محددة. ويلاحظ بردياييف: «أنَّ الطبيعة الجنسية عند الإنسان لا يمكن أن توضع على نفس المستوى مع الوظائف الأخرى فى كيانه العضوى كالدورة الدموية مثلاً؛ لأننا ندرك الجذور الميتافيزيقية لوجود الإنسان فى نشاطه الجنسى». ويقول أيضًا: «إنَّ النشاط الجنسى ليس وظيفة متميزة خاصة للوجود البشرى، بل إنه يتغلغل فى وجوده الإنسانى ككل، وينفذ فى جميع خلاياه، ويحدد حياته بأسرها»[1].

(ب) خاصيـــة اللغـــة:

تذهب الوجودية أيضًا إلى أن اللغة وظيفة أساسية للاتصال بين الناس، ويبدو أن هناك، على الأقل، طريقتين ترتبط فيهما اللغة برباط لا ينفصم بالموجود الشخصى:

أولهما: هو أن كل لغة فهى لغة شخص ما، فاللغة لا تنشأ فى فراغ، وإنما هى تنبع من إنسان ناطق أو متكلم، والواقع أنه ليس هناك ما هو بشرى أكثر من اللغة حتى عندما تتخذ شكل الصيغ المجردة.

وثانيًا: أن كل لغة موجهة إلى شخص ما، بل إن ذلك يصدق أيضًا حتى إذا ما تحدث المرء إلى نفسه؛ فإحدى الوظائف الأساسية للغة هى تحقيق الاتصال بين الموجودات البشرية، وهذا يعنى أن الدراسات الوجودية للغة تتم أساسًا فى سياق الوجود مع الآخرين. ويذهب «سارتر» إلى أنَّ اللغة ليست ظاهرة تضاف إلى الوجود من أجل الآخرين، بل هى أصلاً وجود من أجل الآخرين، أعنى أنها حقيقة تُعبّر عن وجود ذات تمارس نفسها من أجل الآخر، وتأتى مناقشة سارتر للغة فى سياق ملاحظته عن الغواية أو الإغراء Seduction ، فلكى أجعل الآخر يحبنى لابد أن أجعل من نفسى أمامه موضوع إغراء؛ أعنى موضوعًا يسحره ويفتنه وأنا لا أحقق ذلك إلا عن طريق اللغة بأوسع معنى للكلمة.

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٥٣).

غير أن كثيرًا من أشكال اللغة لا تحقق مثل هذا الاتصال، لقد كتب كيركجور يقول: «يا لها من سخرية أنْ يحط الإنسان من نفسه عن طريق الكلام فيهبط إلى مستوى أدنى من العجماوات ويصبح ثرثارًا». ويستخدم «هيدجر» لفظ «الثرثرة» للتعبير عن ذلك الضرب من الحديث الذى لا يوصل شيئًا، ولا تكشف عن الكائنات على نحو هى عليه، إننا كثيرًا ما لا نفهم الأشياء التى يدور حولها الحديث، وإنما نصغى فقط لما يقال فى الحديث بما هو كذلك. وبدلاً من أن نكشف الثرثرة عن الأشياء وتفتحها أمامنا فإنها تعتمها وتغلقها. وتتمثل «الثرثرة» أو ظاهرة الحديث غير الأصيل أيضًا فى قبول الفرد لآراء الآخرين أو التسليم بها على نحو أعمى، وكذلك آراء السلطة: دينية أو سياسية أو اجتماعية، ففى جميع هذه الحالات تنحرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية؛ إذ تستغرق الكلمات فترة طويلة، لكنها تسمع بوصفها كلمات فحسب فلا يحدث التفتح، ولا يسمح لنا أن نرى الواقع الذى تعبر عنه هذه الكلمات أو تستحوذ عليه. ومعنى ذلك أنه على الرغم من الوظيفة الهامة للغة فى الاتصال بين البشر؛ فإنها يمكن بسهولة أن تُساء فهمها، وتصبح خدّاعة وبذلك تؤدى إلى العكس المقصود منها[1].

ماذا نقول فى النهاية عن هذه الفلسفة التى فتنت عددًا من أعظم العقول فى القرن العشرين وكان لها مثل هذا التأثير الواسع؟ نقول إنّ الوجودية كأية فلسفة أخرى فيها جوانب ضعف، أو جوانبها السلبية التى تتمثل فى المبالغات الشديدة لما اكتشفته من خصائص للإنسان، وإنْ كان لها حسناتها أيضًا، والتى تتمثل فى الكثير من الاستبصارات الجديدة والعميقة حول سر وجودنا البشرى الخاص. وأسهمت بذلك فى لفت الأنظار بقوة إلى «الفرد» الذى سحقته الجموع، وأذابته العادات والتقاليد، وألغت شخصية النظم السياسية والاجتماعية المختلفة: «يقوم الفساد الأساسى فى عصرنا على إلغاء الشخصية، فلا أحد يجرؤ أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس.. ومن هنا فإن كل فرد تتقلص «ذاته» وتنكمش «أناه» فى مواجهة الآخرين كما يقول كيركجور بحق»[2].

(١) يبدو أن كلمة «الحديث» باللغة العربية تعنى ما يريده الوجوديون تمامًا فهى من ناحية تدل على «الكلام» بين اثنين أو أكثر، وهى تعنى من ناحية أخرى «الجديد». فكأنها تقول إن الحديث لابد أن يكون جديدًا، لا مكررًا، ولا معادًا حتى لا يكون مملاً!

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الأول ص (١٩).

الكتاب الثالث

نماذج من المشكلات الميتافيزيقية

الفصل الأول

مشكلة وجود الله

تمهيد:

ظل الدين ملازمًا للإنسان خلال تطوره منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن الإنسان «حيوان متدين» دائم التعبد حتى إذا لم يجد ما يعبده عبد نفسه!. ولهذا قيل: إنَّ المعبودات الدينية التى عبدها الإنسان فى رحلته الطويلة تكاد لا تقع تحت حصر، وإنْ كان العلماء يصنفونها عادة فى ست مجموعات.

(١) المجموعة السماوية:

(أ) يبدو أن القمر كان من بين المعبودات الدينية الأولى لاسيما فى مرحلة الصيد والقنص، ثم فى مرحلة الرعى، فقد صورت الأساطير القديمة القمر رجلاً شجاعًا غوى النساء وسبب لهن الحيض مرة كلما ظهر؛ ومن هنا كان القمر إلهًا مهيبًا لدى النساء عبدنه؛ لأنه حاميهن بين الآلهة، كذلك اتخذ القمر الشاحب مقياسًا للزمن.

(ب) ثم حلّت الشمسُ محل القمرَ سيدةً على مملكة السماء عندما انتقلت البشرية من مراحل الصيد والقنص والرعى إلى مرحلة الاستقرار والزراعة - وقد حدث ذلك فى مصر الفرعونية ، ولذلك كانوا يصورون الشمس وقد خرجت منها مجموعة كبيرة من الأيدى اعترافًا بفضلها على الإنسان، وكان مسار الشمس هو الذى يحدد فصول البذر والحصاد، كما أدرك الإنسان أن حرارة الشمس هى العلة فى إنضاج المحاصيل فكانت الشمس هى التى نفخت الحياة فى كل شىء على ظهر الأرض. وبقيت رواسب من عبادة الشمس حتى العصور الوسطى متمثلة فى الهالات التى كان الناس يصوِّرونها على رءوس القديسين.

(ج) بالإضافة إلى الشمس والقمر فقد عَبَد الإنسان كل نجم فى السماء تقريبًا

(المريخ ـ عطارد ـ المشترى ـ الزُهرة ـ زحل.. إلخ). ومازلنا نجد بقايا من هذه العبادات القديمة فى تسمية أيام الأسبوع عند الأوربيين[1].

فيوم الأحد فى الإنجليزية sunday هو يوم الشمس ويوم الاثنين هو يوم القمر Monday والثلاثاء Tuesday يوم ثيوز إله الحرب (وهو كوكب المريخ) وهو فى الفرنسية Mardi أى يوم الإله مارس أو المريخ. ويوم الأربعاء فى الفرنسية هو Mercredi يوم عطارد ويوم الخميس Jeudi أى يوم المشترى أو الإله جوبتر ـ وهو الاسم الذى اشتق منه اسم Jeheva عند العبرانيين، ومنه جاء الإله «يهوه» عند اليهود ولاتزال كلمة «ياهو» صيحة الاستغاثة عند العرب.

يوم الجمعة Vendredi أى يوم ڤينوس وهو يوم كوكب الزُّهرة.

كذلك يوم السبت فى الإنجليزية saturday أى يوم زحل saturn أحد الكواكب فى المجموعة الشمسية، وهكذا كانت السماء فى فترة من تاريخ الإنسان تحتوى على مجموعة كبيرة من المعبودات التى عبدها وقدَّم لها القرابين، ومازلنا حتى اليوم نتطلع إلى السماء لتهب لنا العون كما لو كانت مستقر الإله.

(٢) الأرض:

كما اشتملت السماء على معبودات كثيرة عَبَدها الإنسان، كذلك كانت الأرض وما فيها من جبال وأنهار وأشجار أو نباتات وكل مظهر فيها فهو إله، فللشجر روح كما لبنى الإنسان. وقطع الشجر معناه القتل عند هنود أمريكا الشمالية، وبعض القبائل تعتبر الأشجار أيام الإزهار حوامل لا يجوز رفع الأصوات بجوارها وإلا لجاز أن تسقط الثمار قبل نضجها كما تجهض المرأة إن ألمَّ بها فزع. كذلك كانت كثرة من الجبال مقدسة (مثل جبل سيناء، وجبال الأولمب فى اليونان التى كانت مقر الآلهة فى الميثولوجيا اليونانية). وكذلك كانت الأنهار مقدسة؛ فقد كان نهر الأردن نهرًا مقدسًا ومياهه مقدسة، وكان يوحنا المعمدان يُعمِّد الناس بمائه وعمّد السيد المسيح نفسه. كذلك كان نهر النيل فى مصر تُقدَّم له القرابين؛ لأنه مصدر الخير والبركات، وقل مثل ذلك فى أنهار الهند. والأرض بصفة عامة هى الأم الكبرى، هكذا كانت Ge فى الميثولوجيا اليونانية تزوجت من السماء Uranus[2]. وكانت الأمطار هى الحيوانات المنوية التى خصّبت الأرض وجعلتها

(١) راجع فى ذلك كله د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» فى أربعة أجزاء أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة.

(١) قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص٢٣، والأرض هى الإله جب Geb فى الديانة المصرية القديمة. قارن الصفحة نفسها من طبعة مكتبة مدبولى.

تنبت. ولايزال الإنجليز يربطون بين كلمة «مادة Matter وكلمة أم Mother» ولذلك كان يقارن بين حمل المرأة وخصوبتها وبين حمل الأرض وما تعطيه من ثمار.

(٣) الجنـــس:

توشك الشعوب البدائية جميعًا أن تعبد الجنس فى صورة من الصور: فهى موجودة فى مصر، والهند، وبابل، وآشور، واليونان والرومان. وكان الناس يجلون الوظيفة الجنسية، والجانب الجنسى، لا على أنه فاحشة أو رذيلة، بل لأنهم ربطوا بين خصوبة المرأة والأرض، ولذلك عبدوا بعض الحيوانات كالعجل والثعبان لما لهما من قدرة جنسية أو قوة إلهية فى الإنجاب. وهكذا أيقن الإنسان أن قوة الجنس هى قوة الحياة التى تجعل الحنطة تنمو فى الحقول والكروم تثقل بالعناقيد. ولم يقتصر تقديس الجنس على القبائل البدائية بل امتد إلى حضارات مزدهرة فى مصر الفرعونية. وكانت عشتاروت فى سوريا تمثل إلهة الجنس والإخصاب[1] وهى تماثل أفردويت عند اليونان، وڤينوس عند الرومان، وكانت لها معابدها المنتشرة فى كل مكان، يسهر على خدمتها ألوف من الكاهنات اللاتى كن بالفعل بغيات مقدسات. ويقوم المتعبد بدخول الهيكل وممارسة الجنس والاتصال الجنسى بكهنتها، وكان يصرف من الأموال التى تُجبى على حفظ الهيكل وتجميله، وهكذا ظهرت فى القديم «البغى» المقدسة التى يختلط مركزها مع مركز رجال الدين. وأصداء هذه العبادة موجودة فى العهد القديم حيث يذكر أول تحريم لهذه العبادة «يحرم الناموس تحريمًا باتًا التشبه بالأمم فى استخدام راهبات المعابد أو الكاهنات البغايا (سفر التثنية ٢٣:١٧) وكذلك فى (سفر التكوين ـ ٣١ ـ ٢٢) والملوك الأول (١٤:٢٤) وفى أيام هوشع كانوا يعتزلون مع الزانيات ويذبحون مع النانذرات زنى».

وكانت الإلهة عشتاروت Astarte هى العدو اللدود «ليهوه» الإله العبرانى فى العهد القديم. لأن اليهود تركوا الرب إلههم الذى أخرجهم من أرض مصر، وعبدوا البعل وعشتاروت (قضاة الأصحاح الثانى: ٢ : ١٣). وترجع الخصومة بين عشتاروت ويهوه ـ فى جانب منها ـ إلى دور الإلهة كراعية للخصوبة فى النبات، والحيوان، والبشر، كما أنها ترجع، من ناحية أخرى، إلى أن عبادتها تستدعى وجود بغايا المعبد. ومازلنا فى اللغة العربية نستمد من اسم هذه الإلهة معنى الحمل والإخصاب، فنقول أعشرت الناقة، وعشَّرت أى حملت[2].

(١) سفر هوشع الإصحاح الرابع: ١٤.. إلخ.

(٢) راجع عن هذه الآلهة بالتفصيل «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص١٣٢ ـ ١٣٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

(٤) الحيـــوان:

لا تكاد تجد فى الطبيعة كلها حيوانًا من الجعران المصرى (ذكر الخنفساء)، إلى الفيل الهندى لم يكن فى بلد ما موضع عبادة. والعبادة «الطوطمية .. Totemism» تجعل من حيوان معين أصلاً للعشيرة وتقدسه وتحرّم قتله، كما كانت عبادة الحيوان فى الحضارات القديمة، فكانت الآلهة من الحيوانات أكثر ذيوعًا بين المصريين، وقد غصّت بها الهياكل كأنها معرض للحيوان: فقد عَبَد المصريون: العجل، والتمساح، والصقر، والبقرة، والإوزة، والكبش والقط، والقرد وابن آوى. ولما تحولت الآلهة إلى بشر ظلت محتفظة بصورتها الحيوانية المزدوجة، فكان آمون يمثل بإوزة، أو كبش، ورع يرمز له بعجل، وحورس بصقر، وحتحور ببقرة...إلخ.

ومن الطريف أن هيجل كان يعتقد أن عبادة الحيوان عند المصريين القدماء كانت تمثل مرحلة أرقى من تلك المرحلة التى عبدوا فيها ظواهر الطبيعة المادية، فقد تصور المصريون فى عالم الحيوان الشيء الباطنى، وما هو غير قابل للإدراك، ونحن حتى الآن يدهشنا سلوك الحيوان الغريزى، وتكيفه مع البيئة وغرضية أفعاله، ولا نعرف ما تضمره هذه الحيوانات[1].

(٥) الإنســـان:

ثم تحول الإنسان من عبادة الحيوان إلى عبادة نفسه، ولهذا ظهرت الآلهة البشرية فترة من الوقت لها صفات الحيوان، فالإله سيكلوب له عين واحدة، وكذلك الإلهة أثينا لها عينا بومة (وهى إلهة الحكمة). وتعبر الآلهة فى مصر - كالإله حورس (الصقر) - وبابل بوجهها الإنسانى وجسدها الحيوانى عن مرحلة انتقال من عبادة الحيوان إلى عبادة الإنسان. ثم ظهرت عبادة الملك فهو إله كما كان فرعون أو من نسل الإله. وظهرت عبادة الأسلاف وآلهة المنازل عند الرومان. وظل الملوك فى العصور الوسطى يحكمون بواسطة «حق الملوك الإلهى».

(٦) المجموعة البشرية (أو الديانات البشرية):

وقد تمثلت فى ديانات الحضارات القديمة كديانة التوحيد عند إخناتون فى مصر القديمة، والديانة الزرادشتية فى فارس (إله الخير وإله الشر)، والديانة

(١) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ الجزء الثانى العالم الشرقى ص٢٠٣ ـ ٢٠٤ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩.

البوذية والهندية القديمة، والكونفوشية فى الصين... إلخ.. حتى ظهرت الديانات السماوية الثلاث: اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية.

«الأدلة على وجود الله»:

عرضنا فى التمهيد السابق لتطور المعبودات الدينية فى تلك المرحلة الطويلة التى قطعها الإنسان فى سبيل تكوين تصور واضح لله. لقد عَبَد الله فى السابق فى صورة نجم أو جبل أو نهر... إلخ. وكان لابد أن يطور تفكيره عندما ينضج ويصل إلى مرحلة عليا من الوعى تمكنه من التساؤل عن التصور الحقيقى لله. ولهذا سخر «زينوفان» فى الفلسفة اليونانية من تصور الناس للآلهة على حسب تقاليدهم فى الملبس والهيئة، فالأحباش يجعلون آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا: إن آلهتهم ذوو عيون زرقاء وشعر أحمر، فالناس[1] يصنعون الآلهة على مثالهم وأكثر من ذلك: لو أن البقر والخيل والأسود كانت لها أياد تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثارًا فنية كالبشر لنقشت الخيل الآلهة فى هيئة الخيل، وكذلك البقر، وجعلت أبدانها على صورة أنواعها المتعددة[2].

وكلما تطور وعى الإنسان الفلسفى زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية سواء من حيث التوحيد، أو من حيث الصفات التى يمكن أن تنسب إليها وتنزهها عن صفات البشر وغيرهم من الموجودات المتناهية.

وعندما تطور الوعى الفلسفى تحولت المشكلة من الناحية الميتافيزيقية إلى البحث عن أدلة تبرهن على وجود الله[3]، والواقع أن الأدلة التى تحاول البرهنة على وجود الله كثيرة فى تاريخ الفلسفة ويمكن بصفة عامة تصنيفها فى مجموعتين: ـ

الأولى: أدلة أو براهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة.

الثانية: أدلة أو براهين قبلية Apriori تعتمد على مبادئ عقلية يُقال إنها واضحة بذاتها.

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ـ ص٩٦ الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية القاهرة عام ١٩٥٤.

(٢) المرجع نفسه، فى الصفحة نفسها.

(٣) من الباحثين من يرى أن وجود الله لا يحتاج إلى أدلة أو براهين، وأن الفلاسفة هم الذين جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبرى، وهى فى الحقيقة من أيسر البرهان.. لدورانها على معان غاية فى البساطة «يوسف كرم» الطبيعة وما بعد الطبيعة «ص١٤٤ دار المعارف بمصر. ومع ذلك فإنه يقول قبل ذلك بصفحات قلائل «والحقيقة أن وجود الله مفتقر إلى البرهان بدليل كثرة المتشككين فى قوة البرهان فضلاً عن المنكرين.. إلخ، ص١٣٦ ـ ١٣٧ من الكتاب نفسه ـ وهذا يدل على صعوبة المشكلة بصفة عامة.

وسوف نحاول فى الصفحات القادمة أن نناقش مجموعة من هذه الأدلة: ـ

أولاً: دليل إجماع الأمم Consensus Gentium:

يلجأ عدد كبير من الفلاسفة واللاهوتيين إلى البرهنة على وجود الله معتمدين على ما يسمى بالقبول العام للجنس البشرى، أو إجماع الأمم على القول بوجود إله. ولقد سبق أن رأينا فى التمهيد الذى عرضنا فيه لتطور المعبودات الدينية كيف لازمت فكرة العبادة والتأليه الإنسان منذ فجر التاريخ، أفيكون تاريخ الإنسان لغوًا وإجماع الناس على وجود الله وهمًا باطلاً؟ وكيف يمكن لإنسان أن يقاوم هذه الفكرة فيقول: إننى أنا وحدى سوف أعارض كل ما تصوره جميع الناس على أنه حق وما شعروا وآمنوا به؟[1]، ومن هنا اندفع كثير من الفلاسفة إلى الأخذ بهذا الدليل والتحمس له ومنهم: Ciceron (١٦-٤٣ ق . م) وسينكا Seneca SenecaSeneca (١-٦٥م) وكلمنت السكندرى Clement of Alexandria (١٥٠-٢١٥م) وهربرت تشربرى Herbert of Cherbery (١٥٨٣-١٦٤٨) وأفلاطونيو كيمبردج، وجاسندى Gassendi (١٥٩٢-١٦٥٥) وجرويتوس أىُّ (١٥٨٣-١٦٤٥)...إلخ، ومجموعة كبيرة من اللاهوتيين المحدثين من البروتستانت والكاثوليك. واختلف الباحثون فى أهميته الفلسفية، فذهب بعضهم إلى أنه ليس دليلاً بمعنى الكلمة بل هو مجرد إشارة أخلاقية على وجود إله. ويذهب آخرون إلى أنه لا التراث العام ولا القبول الجماعى لجميع الناس يمكن أن يُعدَّ دليلاً أو يكون له أدنى تأثير على الحقيقة: فليس ثمة ما يمنع أن يكون الجنس البشرى كله قد أخطأ فى موضوع نظرى مثلما أخطأ من قبل فى كثير من المسائل العملية والموضوعات التجريبية على نحو ما يكشف لنا التاريخ. وفى الوقت نفسه ذهب فيلسوف مثل جون استيوارت مل إلى أن هذا الدليل إذا ما نظرنا إليه من منظور المجموع الكلى للجنس البشرى لوجدنا أنه يترك تأثيرًا عظيمًا يفوق تأثير أى دليل آخر، ويقول غيره: «إن لهذا الدليل قيمة مطلقة» وإنه برهان يُسلِّم إلى وجود الله، فالإجماع الكلى للأمم على الاعتراف بوجود الله لابد أن يكون معبرًا عن صوت العقل الكلى الذى يُفضى إلى دليل ملزم.

غير أن الصورة الفعلية للدليل أكثر تعقيدًا من مجرد «إجماع الأمم» ذلك لأن الدليل تحوّل إلى ما يسمى باسم «الإيمان الغريزى بالله» بمعنى أن وجود الله مفطور فى النفس البشرية، أو أن هناك استعدادًا وميلاً غريزيًا عند الإنسان

(1) Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol.3, p.197, Routledge and Kegan Paul, London, 1967.

للإيمان بالله. ولقد جاء هذا الدليل فى التصوف الإسلامى، وأطلقوا عليه اسم «الميثاق الأعظم» مستندين إلى الآية رقم ١٧١ من سورة الأعراف (وإذ أخذ ربك من بنى آدم، من ظهُورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم؟ قالوا بلى شهدنا..) وسُمى فى بعض الأحيان برهان «ألستُ». ويذهب الصوفية إلى أن الميثاق أُخذ على بنى الإنسان قبل هبوطهم إلى الأرض. وقيل: إن ذلك يعنى أن هناك استعداداً طبيعيًا وضعه الله فى النفس البشرية تستطيع بواسطته أن تتعرف على وجوده، وذهب بعض العلماء إلى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله قد وضع فى الإنسان «عقلاً» يستطيع أن يتعرف به عليه، وأن يقر بضرورة وجود إله. ولما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية فكأن الله استشهد بالناس، وكأن الناس شهدوا بالفعل بالربوبية، أما عن لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم[1].

ولقد دعم سينكا Senca قديمًا هذا الدليل فذهب فى رسالته (الرسالة رقم ١١٧) إلى القول «بأننا قد اعتدنا أن نعلّق أهمية كبيرة على الإيمان الجماعى للجنس البشرى، ومن ثم فهناك آلهة. ونحن نستدل على ذلك من الشعور الدينى المحفور فى ذهن الإنسان، ولن نجد أمة من الأمم التى وجدت على ظهر الأرض بالغًا ما بلغت حضارتها وقوانينها تنكر وجود الله، ومعنى ذلك أن هناك اعترافًا بين الأمم منذ فجر التاريخ بأن الله موجود، وهو اعتراف يتخذ «صفة الكلية» التى تجبرنا على التسليم بحقيقته. وعلى الرغم من أن فيلسوفًا مثل هيجل يعترف بأن «لدليل إجماع الأمم سلطان عظيم الشأن» فإنه يعترف أنه يستحيل إقامة الإيمان بالله على مثل هذه الحجة؛ لأن التجربة تظهرنا على أن هناك أفرادًا وأممًا ليس لديهم مثل هذا الإيمان».

ولقد كان «جون لوك ـ قبل هيجل بما يقرب من قرن ونصف من الزمان ـ قد ناقش هذا الدليل فى معرض مناقشاته للأفكار الفطرية «بصفة عامة ـ واعتبره ظاهر البطلان لسببين: ـ

الأول: أن هناك مجموعة من الملاحدة القدماء والمحدثين على السواء، صحيح أنهم قلة لكنهم قلة كافية لتكذيب ذلك الإجماع المزعوم بين الأمم.

الثانى: أن الرحلات التى قام بها البحارة إبان المكتشفات الجغرافية ورحلات البحارة كشفت عن وجود أمم بأكملها ليس لديها أدنى فكرة عن وجود الله[2]. غير أن المدافعين عن هذا الدليل حاولوا الرد على اعتراضات «جون لوك» فخففوا من

(١) د. كمال جعفر «التصوف» ص١٨٧ دار المعرف الجامعية ١٩٨٠.
(2) J. Locke: An Essay Concerning Human Understanding, Book I, Sec. IV.

حدة الدليل بقولهم: إن «الإيمان الغريزى بالله» لا يعنى بالضرورة أن وجود الله فكرة فطرية فى النفس البشرية، أو أن هناك صورة مطبوعة فى الذهن منذ الميلاد، بل هو يعنى أن هناك استعداداً أو ميلاً نحو الإيمان بالله من ملاحظة الإنسان لموجودات العالم أو تأمله داخل نفسه، ويستمر هذا الفريق فيقول: إنه بسبب وجود هذا الميل عندنا فلسنا بحاجة إلى تعاليم الدين لتخبرنا أن الله موجود «ليس الناس بحاجة إلى أن يتعلموا أن الله موجود إلا بمقدار حاجتهم أن يتعلموا أن العالم موجود، فهناك الكثير من وقائع العالم تدفع الإنسان إلى الإيمان بالله مثل تكيف الكائنات الحية مع بيئتها وإحساسنا بالواجب أو شعورنا بالالتزام»[1].

غير أن اعتراض «جون لوك» مع هذا لايزال قويًا وحاسمًا ذلك لأن هناك عددًا كبيرًا من غير المؤمنين يعرفون – فى رأيه – هذه الوقائع الموجودة فى العالم تمام المعرفة، ومع ذلك لا تدفعهم تلك المعرفة إلى الإيمان، ويقول «جون لوك» أيضًا: إن عمومية الفكرة وكليتها لا تنهض دليلاً على فطريتها، كما أن الاتفاق العام بين الناس لا يمكن أن يجعل الفكرة مفطورة فى النفس البشرية، أى أن هناك «ميلاً طبيعيًا يكمن فى طبيعة الإنسان، فقد كانت أفكار الناس عن الشمس والحرارة عامة دون أن تكون «انطباعات فطرية فى النفس البشرية[2]».

ويواصل جون استيوارت مل.. J.s.Mill الحملة ضد هذا الدليل فيقول «إنه حتى إذا افترضنا أن الدليل فطرى أو أن هناك ميلاً غريزيًا... إلخ فسوف يظل السؤال قائما: لِمَ يكون ذلك مبررًا ننظر إليه على أنه صادق؟ إن المبرر الوحيد الذى يمكننا من الانتقال من فطرية الدليل إلى صدقه هو أن نقول: إن الذهن البشرى خلقه الله، وهو لا يخدع مخلوقاته «وذلك دور فاسد لأنه يصادر على المطلوب من حيث إنه يفترض مقدما ما يريد البرهنة عليه[3]. ويصدق اعتراض «مل» بصفة خاصة على صورة الدليل عند متصوفة الإسلام المسماة «بالميثاق الأعظم».

غير أن المدافعين عن الدليل يعودون إلى تعديله حتى يتجنبوا ما فيه من دور فاسد، فيذهبون إلى أن ما هو فطرى، فى الإنسان ليس هو «فكرة الله» بل الشوق إليه، يقول واحد منهم «لجميع ملكاتنا ومشاعرنا وموضوعاتها التى تناسبها ـ وحيازة هذه الملكات يفترض وجود هذه الموضوعات، وهكذا نجد أن العين بما لها من تركيب خاص تفترض وجود الضوء الذى يمكنها من الرؤية ـ ولا يمكن تصور الأذن دون وجود الصوت. وبالمثل فإن مشاعرنا الدينية تقتضى، بالضرورة، وجود الله». ويقول آخر «إن الشوق لوجود إله يشير إلى تعطش داخل

(1) The Encyclopaedia of Philosophy Vol.2, p.147. (2) Ibid. (3) Ibid.

أنفسنا فى قلب كل واحد منا، وهو تعطش لشىء أعظم منا، وإذا كان لكل تعطش إشباعه وموضوعه الخاص كالتعطش الفيزيقى، والتعطش للحب وللجنس وللجمال فإن للتعطش الدينى بالمثل إشباعه المناسب، وإلا فسوف يكون من الصعب علينا أن نرى: لِمَ وجد فى طبيعتنا أساسًا وماذا يفعل فى هذه الطبيعة؟».

ولا شك أن مثل هذا التعديل يجعل الدليل يفلت من واحد من الاعتراضات الهامة السابقة ـ ذلك لأن غياب الإيمان بالله لا يبرهن على غياب الشوق إليه إذ لا جدال أن هناك من غير المؤمنين من يودّ أن يؤمن، ومن ثم فإن وجود غير المؤمنين لا يبرهن على أن الشوق إلى الله لم يكن عامًّا.

لكن هناك اعتراضًا آخر وهو أن الشعور الدينى قد لا يكون دليلاً على وجود الله، فهناك ديانات مثل «البوذية» ليس لديها إيمان بالله على الإطلاق.

بقى أن نعرض لفكرة خاطئة كثيرًا ما يلجأ إليها المدافعون عن دليل القبول العام أو إجماع الأمم، فمنهم مَنْ يرى أن «الإجماع» قائم حتى مع وجود الملاحدة فى كل زمان ومكان. ذلك لأن هؤلاء الملاحدة ليسوا سوى أمثلة شاذة لا قياس عليها، فهم مصابون بنقص ذهنى أو أخلاقى: يحول دون اعتبارهم ممثلين للجنس البشرى أو معبّرين عن رأيه، ومن العجيب أن نجد «بيير جاسندى.. Pirre Gassendi الفيلسوف الفرنسى المعروف يلجأ إلى مثل هذا الرأى، فهو أولاً يقلل من عدد الملاحدة بصفة عامة، وهو **ثانيًا** يحط من شأنهم، ويقول إنهم إما أن يكونوا مشوهين عقليًّا، أو نفاية من الطبيعة أفرزتها نزوة من نزواتها، ويقول أحد اللاهوتيين المعاصرين: «كما أن شجرة البلوط ينبغى ألا يُحكم عليها بناء على أشجار البلوط الأقزام التى لا تنمو ولا تزدهر والموجودة فى نهاية القطب الشمالى، فكذلك ينبغى ألا نحكم على طبيعة الإنسان بناء على مجموعة من غير المؤمنين»..!

غير أن هذه الفكرة ظاهرة البطلان وتكشف عن ضعف فى الدليل أكثر مما تبرهن على قوته، ذلك لأن أدنى معرفة بتاريخ الفكر البشرى تبين لنا أن هناك مفكرين بارزين وفلاسفة لامعين، لاسيما فى القرنين الأخيرين، كانوا من غير المؤمنين، وهم كغيرهم من البشر قد يكونون مخطئين، وتلك مسألة أخرى، لكن وصمهم بأنهم «شواذ» أو نفايات أو «نزوات»، وتشبيههم بشجرة البلوط القزم التى توقف نموها إنما يدل على لغو وإفلاس وهروب من المناقشات الفلسفية الجادة.

ثانيًا: الدليل الكسمولوجي Cosmological Argument

الواقع أن الدليل الكسمولوجي ليس دليلاً واحدًا، بل هو فى الواقع مجموعة كبيرة من الأدلة المترابطة، ولذلك كثيرًا ما يسمى «بالأدلة الكسمولوجية»، لأنه يشتمل على مجموعة كبيرة من التصورات الفلسفية منها: تصور السببية (أو العلية) والتغير (أو الحركة) والضرورة والحدوث، والممكن والواجب.. إلخ وربما كان القديس توما الأكوينى ببراهينه الخمسة على وجود الله أقوى من لخص هذه الأدلة الكسمولوجية جميعًا على نحو ما سنرى بعد قليل.

ولا يعتمد البرهان الكسمولوجى على استنباط وجود الله من طبيعته الأساسية كما يفعل الدليل الأنطولوجي، ولا من النظام والإبداع كما تفعل أدلة أخرى، بل يكفيه أن تُسلِّم بوجود عالم يتألف من موضوعات وأحداث مشروطة لكى يقول لك: إنك لكى تسبر أغوار هذه الشروط التى تحدد الموضوعات التى يزخر بها العالم، وتربط بعضها ببعض فإنك لابد أن تنقاد إلى موجود مطلق غير مشروط، فأنت إذا ما تعقبت الأسباب الكامنة خلف ظاهرة من ظواهر الكون، فلابد لك أن تصل إلى ما يسمى «بالسبب الأول .. first cause لجميع هذه الظواهر أو للعالم ككل، وأنت إذا ما تحققت من عرضية الأشياء التى تملأ الكون وتأكدت من ظهورها واختفائها وأنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، فأنت مضطر إلى الاعتراف بوجود ضرورى، وهذا الوجود الضرورى هو المصدر الأول غير المشروع للعالم وهو الذى يُطلق عليه: اسم الله.

ولقد دافع عن هذا الدليل أفلاطون وأرسطو، والكندى والفارابى، وابن سينا والقديس توما الاكوينى، وديكارت وليبنتز وجون لوك، بينما هاجمه بعنف ديفيد هيوم وكانط وجون استيوارت مل، ثم فى الفلسفة المعاصرة برتراند رسل وبرود C.D. broad ..

ويمكن أن نسوق بعض الأمثلة التاريخية قبل أن نعمد إلى تحليل هذا الدليل ومناقشته.

(١) أفلاطـــون:

يتساءل أفلاطون فى محاورة «القوانين.. Laws» (الكتاب العاشر) كيف يمكن للمرء أن يفسر وجود الحركة فى العالم..؟! ثم يميز بين نوعين من الحركة التى تدخل على موجود من الموجودات من الخارج، والحركة الذاتية الأصل، ويرى أفلاطون أن الكائنات الحية هى وحدها الموجودات ذات الأنفس، وهى وحدها

أيضًا التى تستطيع لهذا السبب خلق الحركة، أما الحركة التى تأتى من الخارج، فإنها لابد أن ترتد فى نهاية تحليلها إلى الحركة الذاتية الأصل. ومن هنا يقول أفلاطون: إن جميع أنواع الحركة فى العالم ترجع إلى نشاط النفس مما يدل على أن هناك علة عليا أو عقلاً أعلى، وعلى هذا النحو نصل إلى الله.

(٢) أرسطو:

فى الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجى فى محاولته لتفسير الحركة. والمثال الأول هو الحركة الأزلية الدائرية للسموات، وهو يرى أن التفسير العقلى الوحيد المقبول هو القول بوجود محرك أول هو الذى يحرك الأشياء جميعًا، وإن كان هو نفسه لا يتحرك فإذا كانت الأشياء المتحركة متوسطة لزم أن يكون هناك محرك أزلى هو الجوهر وهو الموجود بالفعل، غير أن الله عند أرسطو لا يحرك العالم فيزيقيًا عن طريق الاتصال المباشر، بل هو يحركه بوصفه موضوعًا للشوق والرغبة، إن إله أرسطو يقضى حياته فى الاستمتاع بتأمل ذاته دون أن يهتم أدنى اهتمام بالموجودات الأرضية.

(٣) القديس توما الأكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤):

كان القديس توما الأكوينى يعتقد أن وجود الله ليس واضحًا بذاته، ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله فطرى فى الإنسان، إذ يعتقد أنها فكرة باطلة فليس وجود الله فطريًا، بل إننا نستدل على وجوده من مجموعة المبادئ العقلية. وهو لهذا السبب عكف على إثبات وجود الله بمجموعة من البراهين التى رآها منطقية وضرورية، وقدم لنا خمسة براهين كانت كلها شائعة فى الفلسفة الإسلامية من قبل ويمكن للقارئ أن يطالعها عند الكندى أو الفارابى أو ابن سينا - ولا شك أن القديس توما قد استفاد كثيرًا من المفاهيم التى كانت معروفة وشائعة عند المشائين العرب. ويمكن أن نلخّص هذه البراهين على النحو التالى:

(١) البرهان الأول (برهان المحرك الأول):

يقوم على فكرة الحركة، وقد عرضه فى كتابه الضخم «الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica ويقول: إن الحركة موجودة فى العالم مادمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء، ولكن لما كانت الحركة تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ولما كان هذا الانتقال يستدعى وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل، فإنه لابد للمتحرك إذن من محرك، ولما كان المحرك هو

نفسه فى حالة حركة فإنه لابد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته. ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى مالا نهاية منتقلين دائمًا أبدًا من محرك إلى آخر، وإنما لابد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك وهذا المحرك الأول إنما هو الله[١]. وواضح أن هذا البرهان مستمد حرفيًا من أرسطو الذى عرضه فى المقالة الثامنة من كتابه «السماع الطبيعى».

(٢) البرهان الثانى (برهان العلة):

يقوم هذا البرهان أساسًا على فكرة السببية أو العلية Causality ذلك أننا نلاحظ فى العالم الحسى مجموعة كبيرة من العلل أو الأسباب الفاعلة، والعلة الواحدة الفاعلة لا تحدث معلولها مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة كالذراع الذى يدفع الحجر مستعينًا بعصا، تعرف حالة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلة لنفسه، إذ لو كان كذلك لكان متقدمًا على ذاته وهذا محال، ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلل الفاعلة المتعاقبة بنظام أن الأولى منها علة للمتوسطة، والمتوسطة علة للمتأخرة، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلل إلى مالا نهاية. ولو أننا أسقطنا العلة لسقط المعلول أيضًا، وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى فى سلسلة العلل لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ولا علة متوسطة، ولو قلنا بإمكان التسلسل إلى مالا نهاية فى نظام العلل لكان علينا أن ننكر وجود علة أولى وبالتالى لكان علينا أيضًا أن ننكر وجود علل متأخرة ومتوسطة، وهذا كله محال! وإذن فلابد لنا من التسليم بوجود علة أولى ألا وهى ما اصطلحنا على تسميته باسم الله[٢].

(٣) البرهان الثالث (برهان الممكن والواجب):

يستعين القديس توما فى هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب أولهما مفهوم «الممكن» ومفهوم «واجب الوجود»، وهو يسير فى هذا الدليل على مرحلتين: مرحلة ينتقل فيها من «الممكن» إلى «واجب الوجود»، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من «واجب الوجود بغيره»، إلى «واجب الوجود بذاته» وهو يقول فى هذا الدليل: إننا نشاهد فى الطبيعة أشياء حادثة بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، وآية ذلك أننا يمكن أن نرى فى الأشياء المحسوسة كونًا

(١) الدكتور زكريا إبراهيم «المجموعة اللاهوتية» المجلد الثالث من تراث الإنسانية ص٧٨٩.
(٢) المرجع السابق.

وفسادًا. والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء «ممكنة» لا «واجبة الوجود» ولما كان الممكن إنما هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد فإن «الممكن» لابد أن يستمد وجوده من «الضرورى» أو «واجب الوجود». والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يكمن فى «السماء» و«السماء» فى نظر القديس توما هى «واجب الوجود بغيره». ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة الموجودات واجبة الوجود بغيرها إلى ما لا نهاية فإنه لابد لنا من التوقف عند موجود يكون «واجب الوجود بذاته» ألا وهو الله، وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته وأنه هو الذى يخلع «الضرورة» على تلك الموجودات الأخرى التى قلنا إنها واجبة الوجود بغيرها[1].

(٤) البرهان الرابع «برهان التدرج فى الكمال»:

الأساس الذى يقوم عليه هذا الدليل هو ما يلاحظ فى الأشياء من تدرج، فنحن نشاهد فى عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية وأشياء أخرى أقل خيرية، كما أن هناك أشياء أكثر نبلاً وأخرى أقل نبلاً، وأشياء أكثر صدقًا، وأخرى أقل صدقًا وهلم جرا، ولكن أكثر و«أقل» لا تصدقان على الأشياء المختلفة اللهم إلا بالقياس إلى «حد أقصى» يكون بمثابة المعيار الذى تُقاس به درجة تفاوت الأشياء، فنحن لا نعرف ما هو «أحسن» إلا بالقياس إلى «الأحسن» ونحن لا نعرف ما هو «أجمل» إلا بالقياس إلى «الأجمل»... إلخ، ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التى هى الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هى علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) فإن الحد الأقصى لأى جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس وبالمثل يمكننا أن نقول إن شتى درجات الكينونة، والحق، والخيرية، إنما تتحدد بالإشارة إلى «موجود أسمى» هو أعلى الموجودات كينونة وحقًا، وخيرية، وهذا الموجود الذى هو علة ما فى الأشياء من وجود وخيرية، وهو الموجود الاسمى الذى نطلق عليه اسم الله.

(٥) البرهان الخامس «برهان النظام»:

فى العالم نظام، وهذا النظام لابد له من منظم عاقل، لأن العالم كله منظم لا من حيث جزئياته، فما تجدر ملاحظته أن هذا البرهان فى حد ذاته لا يقتضى إثبات نظام شامل فى العالم أجمع، فحتى لو كانت اضطرابات جزئية يبقى علينا أن نفسر ما يوجد فيه من نظام، فلا شك أن هناك نظامًا يسود العالم ككل، فكل

(١) المرجع السابق.

شيء يهدف إلى غاية معينة ولا شيء باطل أو عبث، والأشياء ككل تميل إلى تحقيق غاية واحدة، وهذا النظام الهائل يقتضى وجود مُنظم أو علة منظمة، وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقلة؛ لأن كل نظام لابد بالضرورة أن يقوم على العقل، فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقلة، والعلة المنظمة العاقلة لهذا العالم هى ما نطلق عليها اسم «الله».

ومن الواضح أن هذه البراهين الخمسة كلها ـ التى يقول بها القديس توما ـ تشترك فى خصائص عامة مشتركة، فهى كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التى تملأ العالم، وهى كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السببية (سواء فى الحركة التى تحتاج إلى محرك أو الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة توجده.. إلخ، وهى كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبًا تصاعديًا لو اتبعه الإنسان فلابد أن يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعًا[١].

■■■

ولقد عبّر ديكارت عن هذا الدليل نفسه عندما تساءل فى التأمل الثالث: «إنى لأتساءل إذن ممن استفدت وجودى؟ هل فى استطاعتى أن أكون موجودًا إذا لم يكن هناك إله؟»[٢]. ويقول أيضًا: «إن حفظ جوهر ما فى كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين العقل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودًا. إن النور الفطرى يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقنا فى التفكير لا فى واقع الأمور»[٣]. وأيضًا: «هل فىَّ قوة أستطيع بواسطتها ـ أنا الموجود الآن ـ أن أجعل نفسى موجودًا كذلك فى اللحظة التالية؟ لا أشعر فى نفسى بأى قوة من هذا القبيل، فيتضح من هذا أن وجودى على موجود مختلف عنى»[٤]، ولما كنت موجودًا مالكًا لفكرة موجود مطلق الكمال، أى لفكرة الله يكون وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية فى البداهة والوضوح..[٥]».

تحليل الأدلة الكسمولوجية ونقدها:

إذا كان الدليل قد بدأ مع محاورة «القوانين» لأفلاطون فربما كانت الملاحظة العامة أنه يعتمد أساسًا على فكرتين هامتين تمثلان جوهر الأدلة الكسمولوجية

(١) قارن «روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط» تأليف إتين جلسون ص١٠٧ ـ ١٠٨ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة عام ١٩٨٢.

(٢) ديكارت «التأملات فى الفلسفة الأولى» ص١٥٧ ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الأنجلو عام ١٩٧٤.

(٣) المرجع السابق ص١٥٩. (٤) المرجع نفسه ص١٦٠. (٥) المرجع نفسه ص١٦٢.

كلها وهما: فكرة الضرورة وفكرة السببية، وسوف نعود إلى تحليلهما بعد قليل لكن الملاحظة الخاصة بأفلاطون هى أنه لا يتحدث عن أصل الحركة والسكون معًا ولا يفترض أن الحركة والسكون متساويان فى الأصل. بل يرى أن وجود الحركة يحتاج إلى تفسير، أما وجود السكون فهو لا يحتاج إلى تفسير بنفس الطريقة، وكما سنرى بعد قليل فإن هناك اعتراضًا أساسيًّا ضد هذا البرهان هو افتراض أن من الممكن وجود سلسلة من الأحداث اللامتناهية فى الماضى كما أنه من الممكن ألا تكون هناك أبدًا بداية للحركة».

أما إله أرسطو فهو فى الواقع لا يتدخل فى شئون العالم: لم يصنعه ولم يسانده أو يحافظ عليه أو يعتنى به: إنه فقط يُدخل فيه الحركة عن طريق شوق الموضوعات وتطلعها إليه، والحق أن أهمية برهان أرسطو إنما تأتى أساسًا من التعديلات التى أدخلها عليه فلاسفة الإسلام والمسيحية على حد سواء وقد رأينا ذلك بوضوح عند القديس توما الأكوينى.

أما ديكارت الذى يرى أنه لابد من وجود شىء «يحافظ» على الموضوعات الموجودة من لحظة إلى أخرى مادامت لا تملك فى ذاتها تحافظ بها على نفسها ـ فليس سوى تنبيه قوى إلى الاعتماد السببى المتبادل للأشياء ولو صح ذلك فإن الدليل يندرج تحت الأدلة السببية الأخرى التى تعتمد اعتمادًا كاملاً – كما سبق أن ذكرنا – على فكرتين أساسيتين هما الضرورة والسببية ـ وعلينا الآن أن نقوم بتحليلهما:

(أ) الضـــــرورة.. Necessity

تعتمد كثرة من الأدلة الكسمولوجية على القول بأن الأشياء الموجودة حادثة أو ممكنة، ومادامت هناك موجودات حادثة فلابد أن يكون هناك وجود ضرورى وقد سبق أن رأينا القديس توما المتأثر بابن سينا ينتقل من «الممكن» إلى «واجب الوجود» ـ لكن ما المقصود هنا بالوجود الضرورى أو الوجود الواجب ـ والمعنى واحد؟ إذا كان المقصود هو الضرورة السببية causal necessity فسوف نعود إلى مناقشة هذا الموضوع عندما نتحدث عن السببية، أما ـ إذا كان المقصود هو الضرورة المنطقية Logical Necessity فقد شن «هيوم» و«كانط» وغيرهما هجومًا عنيفًا على هذه الفكرة لأن الضرورة المنطقية ليست صفة أو خاصية تلحق بالموجودات أو تنسب إلى الأشياء، وإنما هى خاصية للقضايا، ومن ثم كان الحديث عن الوجود الضرورى حديثًا خاطئًا أشبه ما يكون بالحديث عن «خروف

متناقض»، أو «صندوق واضح بذاته» أو «منضدة بديهية» بالضبط لنفس الأسباب! لكن قد يقال فى معرض الرد على ذلك: ألا يمكن أن نقول إن المقصود هو أن القضية التى تقول إن «الله موجود» قضية صادقة صدقًا ضروريًا؟ والجواب بالنفى طبعًا، لأن القضية الصادقة صدقًا ضروريًا قضية تحليلية يكرر موضوعها المحمول أو هو جزء منه، فى حين أن القضية التى تقول إن «الله موجود» قضية ذات مضمون وجودى Existential فهى لا تربط تصورات بعضها ببعض، ومن الصعوبة البالغة أن نرى كيف يمكن للقضايا ذات المضمون الوجودى أن تكون ضرورية ضرورة منطقية؟

(ب) السببية Causality

ذهب كثير من دعاة الأدلة الكسمولوجية إلى القول بأن الضرورة التى يتحدثون عنها فى عبارة «الوجود الضرورى» ليست ضرورة منطقية، وإنما هى ضرورة سببية، أو بصفة عامة ضرورة واقعية إذ يمكن فى رأيهم، تفسير التقابل بين «العرض» أو «الحادث» وبين «الواجب الوجود» أو «الضرورى» بدون إشارة إلى الضرورة المنطقية، فالعرض أو الحادث متناه Finite ؛ أعنى له بداية فى الزمان، أما الضرورى أو الواجب فهو مستقل لا يفسد ولا يفنى هو غير مشروط بمعنى أنه لا يمكن أن نتصور حادثة تكون سببًا له، بل هو شرط لكل وجود للحادث أو العرضى المعتمد على غيره، ولما كانت هذه الفكرة هامة فلنقف عندها.

الفكرة تقول إن كل شىء فى العالم له مدة زمنية محددة أو ديمومة متناهية Finite Duration طالت أم قصرت، بل هناك أشياء كثيرة جدًا لا تعيش إلا فترة زمنية قصيرة نسبيًا، ومنها نحن أنفسنا، الموجودات البشرية، بل هناك ما هو أقصر عمرًا: موجودات ما إن تظهر حتى تختفى، فبعض أنواع الفراش لا يدوم عمره سوى ساعات قليلة، لكن هناك موجودات تبقى فترات طويلة جدًا كالكواكب والأفلاك والأجرام السماوية عمومًا، لكنها فيما يبدو قابلة أيضًا للفناء، فالمعلومات التى جمعناها عنها تدل على أن مصيرها هو الفناء[1]، وباختصار كل شىء فى الكون هالك أو قابل للفناء، ولا شىء فيه قادر على البقاء أو الدوام المستمر ـ ذلك لأن أشياء العالم لا توجد بذاتها بل تعتمد على شىء آخر.

(١) طالع مثلاً ما يقوله سيرجيمس جينز فى كتابه «الكون الغامض» لاسيما الفصل الأول الخاص «بالشمس المتحضرة» ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى القاهرة ١٩٤٣.

والاعتراض على هذه الفكرة يتلخص فيما يلى:

إذا كان ذلك يصدق على الأشياء الجزئية المتناهية التى تميز بها العالم، أيكون من الضرورى أيضًا أن يصدق على العالم ككل؟ بمعنى آخر إذا سلمنا بأنه لا شيء يوجد فى العالم بطبيعته الخاصة لا ظاهرة من ظواهر الكون توجد بذاتها perse ، بل كل ما فيه حادث وعارض وهالك وقابل للفناء، فهل لابد لنا أن نقول إن العالم ككل أو الكون ذاته أو المجموع الكلى للأشياء الفانية لابد أن يكون هو نفسه فانيًا وحادثًا وعارضًا أو هالكًا؟ ليست ثمة ضرورة منطقية تحتم ذلك، فنحن نتعلم من المنطق أن ما يصدق على الجزء ليس من الضرورى أن يصدق على الكل أيضًا، ومن ثم فإنه يمكن منطقيًا أن يكون المجموع الكلى للأشياء الفانية هو نفسه غير فان، أعنى أنه قد يكون العالم موجودًا بطبيعته ذاتها، رغم أنه يشتمل على أشياء حادثة، فليس ثمة ضرورة منطقية توجب على المجموع الكلى أن يحتوى على نقائص أعضائه أو يشارك فيها، فمثلاً على الرغم من أن كل «إنسان فان» فإنه لا يستتبع ذلك بالضرورة أن يكون الجنس البشرى كله، أو المجموع الشامل لكل الناس فانيًا هو الآخر، إذ قد يكون من الممكن أن يظل هناك باستمرار موجودات بشرية رغم أنها لا تكون نفس الموجودات. وبالمثل قد يكون العالم فى ذاته شيئًا ضروريًا رغم أنه قد يشتمل على أشياء حادثة أو عارضة أو ممكنة(1).

كما أننا نجد أن التومائيين - من ناحية أخرى - قد دأبوا على إضفاء مظهر تجريبى على الدليل فتراهم يقولون، مثلاً من الواضح أمام حواسنا.. أن بعض الأشياء تتحرك أو أنها فى حالة سكون، ويتألف العالم الذى نعرفه من مجموعة هائلة من الموضوعات التى يعتمد بعضها على بعض ولا واحد منها كاف بذاته أنطولوجيًا.

غير أن ديفيد هيوم وكانط وغيرهما من الفلاسفة الذين تعرضوا لنقد هذا الدليل يرون أننا إذا ما تحدثنا عن «السببية»، فإن علينا أن نحصر أنفسنا فى المجال الذى نطبق فيه هذا اللفظ أو نستخدم فيه كلمة سبب Cause ، أعنى ربط حادثة بحادثة أخرى فى عالم التجربة وخبرتنا الحسية، التى تعتمد على الزمان والمكان، أما إذا استخدمت كلمة «سبب» خارج هذا النطاق فإنها ستغدو بلا معنى. وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما يقال إننا نحتاج إلى «مُبدع» أو «حافظ» لا يكون هو نفسه حادثة من حوادث عالم التجربة، فحتى إذا ما كانت جميع أحداث العالم لها أسباب فإنه لا يحق لنا بناء على ذلك أن نبحث عن «سبب للكل»،

(1) Richard Taylor: Metaphysics, p.91-92, Prentire-Hall Foundations of Philosophy Series, London, 1963.

وفضلاً عن ذلك فإنه لا يجوز أن ننتقل فى حديثنا من الحديث عن «سبب طبيعى» إلى «سبب غير طبيعى» نفترض أنه سبب الطبيعة ككل أو حتى لأية أحداث داخل الطبيعة، إذ لابد أن تمتد سلسلة الأحداث الطبيعية وتواصل سيرها من حادثة إلى أخرى طبيعية أيضًا...[1].

والواقع أننا عندما نتحدث عن «السببية» فى مجال الدليل الكسمولوجى فإننا كثيرًا ما نقع فى مغالطة: فنحن نتحدث عن ضربين من السببية، ونظن أنهما نوع واحد: فنحن نتحدث فى البداية عن السببية على نحو ما نشاهدها فى عالم الأشياء التى تقع فى خبرتنا الحسية: فالنار «سبب» غليان الماء، والجرس «سبب» الصوت الذى أسمعه الآن، وهكذا ترتبط الأشياء الحسية ارتباط السبب بالنتيجة، أو «أ ، ب» ثم ترانا ننتقل من سلسلة الأسباب المادية الحسية هذه إلى القول بوجود «سبب أول First Cause» لا يكون حسيًا ولا ماديًا، ولا شك أن العلاقة السببية التى نفترض وجودها بين «السبب الأول» والعالم تختلف أتم الاختلاف عن العلاقة السببية الموجودة بين الأشياء الحسية المتناهية بعضها مع بعض وإلا لما اختلف «السبب الأول» عن الأشياء المادية فنحن إذن أمام ضربين من العلاقة السببية وهما فى الواقع من نوعين مختلفين تمامًا: الأولى التى بين «الله والعالم» علاقة ميتافيزيقية.والثانية التى بين الأشياء الحسية المتناهية «علاقة طبيعية». وليس فى منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرى.

لكن قد يقول معترض إننا لن نأخذ بالنظرة الكانطية أو النظرة التجريبية، وإنما سنعود إلى المبدأ الميتافيزيقى، وهو مبدأ عقلى أساسًا يقول «كل شىء لابد له من علة أو سبب» فذلك استبصار ميتافيزيقى مطلوب، ومطلب عقلى لا غبار عليه، وسوف نقول إن المبدأ ينطبق على العالم ككل كما ينطبق على أى جزء من أجزائه، وربما كان استبدال لفظ «العلة» بالسبب «على الاعتبار أن العلة Reason عقلية والسبب Cause طبيعى ـ يجعلنا نفلت من الاعتراض السابق. لكن لابد أن يوقعنا فى مشكلة جديدة وهى: إذا كان المبدأ عامًا ينطبق على جميع الموجودات أيًا كان نوعها جزئية أو كلية ألا يقتضى ذلك الشمول أن يكون «لله» علة أو سبب فى هذا الضرب الجديد من التفسير؟ إذ إن «شمول» المبدأ سوف يجعل من الصعب أن نوقف السلسلة عند «سبب أول» أو علة أولى «لا علة لها، فمن الناحية المنطقية، لا الله، ولا أى موجود آخر يخرج من سلسلة العلل هذه ما لم نلجأ إلى تعريف الله، مما يجعلنا ننتقل إلى دليل آخر.

(1) The Encyclopaedia of Philosophy Vol. 2, P.234

إن من أكبر الأخطاء التى تهدد الدليل السببى على وجود الله، هو احتمال امتداد سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية والقول بأنه ليس ثمة بداية فى الزمان، ولقد حاول القديس توما أن يرد على سلسلة الأسباب اللامتناهية كما سبق أن رأينا بقوله إن العلة الفاعلة لا تحدث معلولاً مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائط المتحددة، فهناك أسباب متوسطة، وإذا استبعدت السبب استبعدت النتيجة أيضًا، فإذا لم يكن هنا سبب أول من بين الأسباب الفاعلة فلن تكون هناك أسباب متوسطة ولا نتيجة نهائية.

لكن ماذا يحدث إذا ما حذفنا السبب الأول ووضعنا مكانه سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج؟! إننا لم نحذف سببًا خاصًا لم يحدث ظاهرة. ولم نستبعد ظاهرة ما أو نحذف سببها أو وجودها. وإنما كل ما نقول هو أنه مهما تكن الظاهرة التى تذكرها، فسوف يكون لهذه الظاهرة سبب، وسوف يكون له هو نفسه سبب آخر يتمثل فى ظاهرة أخرى وهكذا دواليك.

إن الإصرار على وجود «السبب الأول First Cause» لا يجعل سلسلة الأسباب مقبولة عقلاً أو واضحة أمام الذهن البشرى بل يقذف بها فى قمة الغموض والالتباس لأنها تنتهى إلى القول بأن هناك «كائنًا» لا يمكن تفسير وجوده، هناك، «موجود» لا نستطيع فهمه أو تفسيره لأننا لا نجد له علة ولا سببًا. أما مَنْ يأخذ بسلسلة الأسباب اللامتناهية فسوف يقول لك لا توجد عندى ظاهرة بلا تفسير، كل ظاهرة لها سبب، ولو قيل: «لكن كيف تبدأ السلسلة؟» فسوف تكون الإجابة «ليس ثمة بداية».

■■■

ثالثًا: الدليل الأنطولوجى Ontological Argument

كان القديس أنسلم أسقف كانتربرى هو أول من صاغ هذا الدليل بوضوح فى كتابه المناجاة proslogion الفصل الثانى - والرابع، فى رده على المعاصرين له من النقاد[1].

والدليل ضرب من الأدلة العقلية القبلية Apriori التى تعتمد على التعريف أو الماهية، وهو فى الصورة التى وضعها القديس أنسلم يقول «الله هو الموجود الذى لا يمكن أن نتصور أعظم منه، ومن ثم فلابد أن يكون الله موجودًا؛ لأنه إذا

(١) هناك من يرد هذا الدليل إلى القديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى، بل من يرده إلى أفلاطون فى محاورة فيدون فى القرن الرابع قبل الميلاد.

لم يكن موجودًا لكان من الممكن أن نتصور كائنًا يتصف بالوجود بالإضافة إلى الصفات السابقة، وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم نقع فى خُلف محال؛ لأننا بذلك نقول إن «الموجود الذى لا يتصور أعظم منه يمكن أن نتصور ما هو أعظم منه وهذا تناقض واضح» ويقول «أنسلم» إننى أقصد بالموجود الذى لا يمكن أن نتصور أعظم منه موجودًا، أزليًّا Eternal بمعنى أنه بغير بداية أو نهاية وأنه حاضر حضورًا دائمًا.

ولقد تابع كثير من الفلاسفة القديس «أنسلم» فى استخدام الدليل الأنطولوجى على وجود الله الذى يستخلص وجود الله من فكرة الله نفسها على نحو ما نستخلص خواص المثلث من تعريفه، فقد استخدمه «ديكارت» والمدرسة الديكارتية من بعده؛ ليبنتز Leibntz» واسبينوزا وغيرهما.

أما «ديكارت» فقد عرض الدليل فى كثير من كتبه، فقد عرضه فى «المقال فى المنهج» والتأمل الخامس من «التأملات فى الفلسفة الأولى» وفى «مبادئ الفلسفة» وفى الردود... إلخ.

وخلاصته فى صورة قياس هى كما يلى: -

الكائن الكامل هو الذى يملك جميع الكمالات

ولكن الوجود أحد الكمالات

إذن فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجودًا

فهذا الدليل يبدأ إذن من تعريف الله بأنه الكائن الكامل «بالمعنى الأنطولوجى لا بالمعنى الأخلاقى للفظ الكمال، أى بمعنى الكائن الحقيقى إطلاقًا Realissimum الحائز فى ذاته كمال الوجود. ومن كمال الله يستخلص الدليل بالتحليل؛ بمعنى أنه يجده متضمنًا منطويًا فيه. وبعبارة أخرى يُبَين الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذى ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال[1]. يقول «ديكارت» لا شىء فى براهين الهندسة يجعلنى على يقين من وجود موضوعاتها (خارج الذهن) فمثلاً إذا أنا فرضت مثلثًا لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، لكنى لا أرى فى هذا ما يجعلنى على يقين بأن فى العالم مثلثًا ما فى حين أننى إذا رجعت إلى الفحص عن الفكرة التى عندى كائن كامل، وجدتُ أن الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل فى فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين[2].

(١) د. عثمان أمين «ديكارت» ص١٣٧ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣. (٢) المرجع السابق ص١٣٨.

«ويترتب على ذلك أن وجود الله، الذى هو الكائن الكامل هو على الأقل مساوٍ فى اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية..»».

ولقد رفض «كانط» الدليل الأنطولوجى، كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله وأورد عليه الاعتراضات التالية: ـ

(١) إنَّ القضية إما أن تكون «تحليلية أو تركيبية» أما التحليلية فهى ما يكون المحمول فيها متمضنًا فى ماهية الموضوع ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط، أما التركيبية فهو ما يكون المحمول فيها دالاً على وصف لا تشمله ماهية الموضوع، ولا شك أننا نقع فى تناقض فى القضية التحليلية إذا أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول (كأن نثبت المثلث ثم ننفى أن تكون زواياه مساوية لقائمتين) لكن لا تناقض هناك إذا ألغينا الموضوع والمحمول معًا كأن نلغى المثلث مع زواياه معًا. والأمر كذلك فى فكرة الله أو الكائن الكامل نكون متناقضين إذا أثبتنا وجوده ونفينا صفة من صفاته كالقدرة، لأن هذه الصفة متضمنة فى معنى الكائن الكامل. لكن تتناقض البتة إذا أنكرنا وجود الله ذاته لأننا قد حذفنا الموضوع مع محمولاته كلها.

(٢) الوجود ليس محمولاً يمكن أن يُضاف إلى الماهية فيوسع مفهومها المنطقى، إن الوجود ليس «كمالاً» من الكمالات، وما الوجود إلا نفس وضع الشىء أو إثباته خارج الذهن، ويم يكون الكائن كاملاً؟ بما يملك من صفات: كالفهم، والقوة والجمال. ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئًا، وإذا وجد كائن لا يملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خالٍ من أى كمال، وبعبارة أخرى الواقعى لا يحتوى على شىء أكثر مما فى الممكن المحض «ومائة من التاليرات ـ (عملة ألمانية) الموجودة (فى الواقع) لا تحوى شيئًا أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة» وكذلك ليست فكرتى عن الله «موجودًا». بأغنى ولا أوفر معنىً من فكرتى عنه غير موجود[1].

وخلاصة هذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجى فى نظر كانط يتضمن خلطًا بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود: «إن ذلك الدليل الأنطولوجى الديكارتى الذى امتدحه الناس كثيرًا والذى يزعم أن يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعالٍ ليس إلا مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معان، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالاً إذا خطر له أنه يزيد فى إيراده فأضاف إلى دفتر الحساب بضعة أصفار!»[2].

(١) د. عثمان أمين «ديكارت» ص١٤٢.

(٢) المرجع نفسه ص١٤٣.

وفى الفلسفة المعاصرة واصل برتراند رسل الهجوم على هذا الدليل فى نظريته عن «العبارات الوصفية» التى تتضمن تحليلاً للعبارات ذات المضمون الوجودى نفيًا وإثباتًا وهو يرى أنك إذا قلت «س موجودة»، لكان معناها أن هناك موضوعات تقابل الوصف س وإنكار أن «س موجودة» يعنى إنكار مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فعبارة «البقرة موجودة» ليست عبارة عن البقرة وأنها تتصف بصفة الوجود، بل عن تصور «البقرة». إن طبيعة الفكر من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى بينهما اختلافات تجعل من الخطأ أن نستدل من فكرة معينة أن لها وجودًا بالفعل، وذلك هو الاعتراض المنطقى الأساسى على الدليل الأنطولوجى على وجود الله[1].

وعلى الرغم من هذه الهجمات المتعددة فإن فيلسوفًا مثل هيجل يعتقد أن الدليل ليس على هذا القدر من السوء على نحو ما يبدو عليه لأول وهلة، ومن ثم فإن الضربة التى وجهها إليه كانط لم تكن «قاضية»، فهو يقول إنه فى حالة الموجودات المتناهية، فإننا نجد أن وجودها لا يناظر فكرتها الشاملة Notion ، أما فى حالة اللامتناهى Infinite التى يتعين بذاته فإن واقعه لابد أن يناظر فكرته، وتلك هى الفكرة التى تعبر عن وحدة الذات والموضوع، بعبارة أخرى فإن الوجود ذاته أو المطلق يفترض مقدمًا الوجود كله والفكر كله وهذا الربط بين الفكر والوجود لا يوجد إلا فى صورة مطلقة فى حالة الله فحسب[2].

خـــاتمـــة:

إلى جانب الأدلة التى عرضنا لها فيما سبق هناك أدلة أخرى كثيرة منها «الدليل الغائى» الذى يعتمد على القول بأن هناك غاية من كل شىء، أو «دليل النظام» الذى يرى فى الكون نظامًا وترتيبًا معينًا يدل على تنسيق عاقل. وهى كلها أفكار على قدر كبير من «الغموض» من ناحية، وتبتعد كثيرًا عن التصور العلمى الحالى للكون من ناحية أخرى.

لكن من الفلاسفة مَنْ رفض جميع الأدلة السابقة وظل مع ذلك مؤمنًا بالله، فها هو كانط يفند الأدلة على وجود الله واحدًا بعد الآخر وينقدها نقدًا عنيفًا من الناحية العقلية الخالصة. ولكنه يظل مع ذلك على إيمانه بوجود الله. ذلك لأنه يرى أن العقل البشرى لا يستطيع أن يعرف سوى الظاهر وحده المرتبط بزمان

(1) The Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 5, p. 450.
(2) Hegel: Lectures on Philosophy of Religion, Vol. 3, p. 35-38.

معين ومكان محدد وأى خروج منه عن هذا الإطار فإنه سوف يُطوِّح بنفسه فى الظلام والمتناقضات. أما وجود الله عند كانط فهو مُسلّمة أخلاقية شأنه شأن النفس، ذلك لأن تحقيق الخير الأسمى عن طريق الإرادة الحرة لا يمكن بلوغه فى لحظة من اللحظات، بل عن طريق التقدم المستمر إلى غير نهاية ـ وهذا التقدم اللامتناهى لا يكون ممكنًا إلا إذا ظلت النفس باقية، فلا أمل للكائن العاقل الفانى فى بلوغ الكمال الأخلاقى فى هذه الدنيا، وإنما يمكن أن يتحقق ذلك فى لا نهاية وجوده وهو أمر لا يحيط به إلا الله. ومن ناحية ثانية فإن إمكان تحقق هذا الخير الأسمى لا يكون ممكنًا إلا بشرط وجود الله الذى يرتبط ارتباطا لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعنى أنه من الضرورى أخلاقيًا أن نقر بوجود الله.

وهناك أيضًا إلى جانب الأدلة العقلية، ومُسلّمة كانط الأخلاقية، ما يسمى فى تاريخ الفلسفة باسم «رهان بسكال» نسبة إلى الفيلسوف الفرنسى الذى ابتكر حجة طريفة وغريبة يبرر بها تفضيله للإيمان بوجود الله. وليست حجة البرهان هذه دليلاً على وجود الله، وإن كانت فى جوهرها «رهانًا» على ذلك الوجود، إنها قبل كل شىء طريقة جديدة لحث الإنسان المبتعد عن الدين، على الدخول فى الدين، والإيمان به.

وتقوم الحجة على أساس أن المؤمن والملحد متفقان فى أن الإنسان محدود ومتناهٍ وأنه لا يدرك اللامتناهى بوجه عام ولا يعرف وجود الله بوجه عام ولا وجود الله بوجه خاص، ويدور النقاش بينهما على النحو التالى:ـ

المؤمن: «الله موجود أو غير موجود» على ماذا تراهن؟

الملحد: لا أريد المراهنة.

المؤمن: ولِمَ؟

الملحد: لأن فى الرهان مجازفة.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

الملحد: بحريتى وإرادتى.

المؤمن: صحيح أنت حر وتستطيع أن تنكر وجود الله، وتضرب بحقائق الدين عُرض الحائط إذا أردت كما تستطيع أن تقرر وجود الله وتقبل حقائق الدين إذا شئت، ولكنك لا تستطيع أن تتجنب الاختيار بين واحد من الأمرين.

الملحد: ولم الاختيار؟

المؤمن: لأنك فى سفر، والرحلة قصيرة، والموت قريب، وربما كان عاجلاً، مفاجئًا، وإنْ أرجأت الاختيار لحظة ربما تفوت عليك الفرصة.

الملحد: هذا صحيح لكن كيف أختار ولا نور يهدينى؟

المؤمن: المسألة ليست مسألة معرفة وبرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب هائل أو خسارة عظمى، مسألة حياة أو موت: ففى الناحيتين مصلحتك «الله موجود أو غير موجود؟ «لنفرض الأول» الله موجود «لو اعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا أنكرت وجوده وعصيت أوامر الدين فقد خسرت كل شىء ودفعت نفسك فى عذاب أبدى، ثم فلنأخذ الآن الفرض الثانى «الله غير موجود» سواء قبلت الفرض أو رفضته ما كسبت ولا خسرتَ شيئًا ـ وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود كسبت كل شىء فى الفرض الأول ولم تخسر شيئًا فى الفرض الثانى[1].

ورهان بسكال يذكرنا بأبيات أبى العلاء المعرى الشهيرة.

قال المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الأجساد قلتُ إليكما

إن صحّ قولكما فلستُ بخاسر
أو صح قولى فالخسار عليكما

وإلى جانب مُسلّمة كانط الأخلاقية و«برهان» بسكال، هناك فريق ثالث يتجه إلى الإيمان بوجود الله بغير أدلة ولا براهين لأنه يرى أنه ليس ثمة إيمان «بالمرئى» وإنما الإيمان «باللامرئى». الإيمان إيمان بشىء «ضد» العقل، ومن ثم فإن أية براهين عقلية هى مضادة للإيمان فى الحال، ولقد ظهرت هذه الفكرة فى البداية فى فلسفة ترتليان Tertullian (١٦٠–٢٢٠) الذى كان يصف الفلسفة بأنها «عدو للدين»، لأن الفلسفة ترفض التناقض فى حين أن الإيمان هو إيمان بالتناقض والمفارقة واللامعقول، ومن هنا فإنه يذهب إلى أن تجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل Cretum est quia impossibile ثم ينتهى إلى وضع الصيغة الشهيرة للإيمان باللامعقول والتى ارتبطت باسمه فى تاريخ الفلسفة «أو من لأنه لا معقول Credo ad absurdum.

(١) د. نجيب بلدى «بسكال» ص١٥٤ وما بعدها دار المعارف بمصر.

وكان سرن كيركجور S.Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥) رائد الوجودية هو أقوى من عبَّر عن هذه الفكرة فى الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن بداية دراسة الإيمان هو أن تعرف أنه لا يُردُّ إلى شيء آخر، لا إلى الوقائع التاريخية ولا إلى الأفكار الفلسفية: إنك إذا نظرت إلى الإيمان على أنه يستند إلى وقائع تاريخية فإنك بذلك تبطل المخاطرة وتلغى التضحية: «الإيمان لا يتعلق قط بوقائع: خذ مثلاً هذه الواقعة التاريخية أن يكون الإسكندر قد عاش فى وقت معين، فمن ذا الذى يجد فى نفسه الاستعداد للتضحية بشيء كبير من أجل هذا الاعتقاد؟ من ذا الذى يرغب فى فقدان شيء قد لا يمكن تعويضه من أجل هذه الواقعة؟ إنَّ أمثال هذه الدراسات التاريخية لا تصلح لشيء إلا لفقدان الاهتمام الشخصى الذى هو شرط أساسى للإيمان»[١].

وإذا كان الإيمان لا يستند إلى وقائع تاريخية فإنه كذلك لا يعتمد على العقل ولا ينبغى له أن يفعل ذلك، فالفلسفة عاجزة عن أن تكون «سلاحًا للدين»، وعقل المؤمن لا يقدم له أى نفع، فالعقل ليس صديقًا للإيمان، بل عدوه، وهو مصدر الشك والريبة فى حقيقة الإيمان وما يقرّه من شكوك لا يمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية. ومن هنا فإن «كيركجور» يرفض الأدلة العقلية على وجود الله، لأنه إذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده فإنه لمن التجديف عليه أيضًا أن نبرهن على وجوده. يقول «بأى حماس لا ينال منه الأعياء ولا يهتم بمرور الزمن، بأى فيض زاخر من الكلمات حاول الفكر النظرى فى عصرنا أن يقدّم لنا برهانًا قويًّا على وجود الله؟ ومع ذلك فكلما زادت البراهين وقويت قل الإيمان وضعف». ويقول أيضًا «إن أول مَنْ حاول البرهنة على وجود الله هو يهوذا آخر لأنه يبيع الدين بقلبه[٢]، ولهذا فلابد من إزاحة العقل بوصفه عقبة فى سبيل الإيمان». وهكذا حاول كيركجور كغيره من الفلاسفة اللاعقليين أن يثبت الإيمان باللامعقول.

غير أن المأخذ الواضح على هذا الفريق من الفلاسفة هو أن يحاول أن ينفى الفلسفة عن طريق التفلسف نفسه، أو أن يبرهن على اللاعقلانية Irrationalism باستخدام قدراته العقلية وجميع الحجج والأدلة المنطقية، فقد استخدم سلاح المذهب العقلى الذى أراد أن يدمّره كما اعتمد على منطقه، أو كما يقول جان بول سارتر «لقد سرق كيركجور لغة المعرفة ليستخدمها ضد المعرفة[٣].

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام «جون كيركجور رائد الوجودية» الجزء الثانى فلسفته أصدرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥.

(٢) يهوذا هو تلميذ المسيح الذى خانه وأرشد عليه الرومان بأن قبّله.

(٣) قارن كتابنا السالف الذكر عن فلسفة كيركجور.

بقى أن نقول إننا نتفق مع هيجل فى نظرته إلى الأدلة السابقة على وجود الله فهو يرى أنها من صنع «الفهم» لا العقل الجدلى. يقول إنَّ البرهان الذى يستخدمه الفهم يعنى افتقار حقيقة إلى حقيقة أخرى واعتمادها عليها، ولو أننا طبقنا مثل هذه الأدلة على وجود الله، فإننا بذلك نعنى أن وجود الله يعتمد على حدود أخرى هى التى ستشكل فى هذه الحالة الأساس فى وجوده، ويتضح فى الحال أن ذلك يؤدى إلى خطأ ما، لأن الله ببساطة ينبغى أن يكون هو وحده أساس كل شىء، ومن هذه الزاوية لا يعتمد وجوده على شىء آخر[1]. وهو يسخر من الذين يُعلِّقون إيمانهم على مثل هذه البراهين، يقول: «لقد كانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله (وهى البراهين التى أصبحت الآن قديمة إلى حد ما) تُعالج كما لو أن معرفتها والاقتناع بصحتها هى الوسائل الجوهرية الوحيدة التى تجعلنا نصل إلى إيمان واقتناع بوجود الله، وهو عمل أشبه ما يكون بقولنا: إن الطعام مستحيل قبل أن نُلمّ بالخصائص الكيميائية والنباتية، والحيوانية للطعام، وأن علينا أن نرجئ عملية الهضم حتى نفرغ من دراسة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء[2]».

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» الجزء الأول ص١٣٤ ـ ١٣٥ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.
(٢) المرجع نفسه ص٤٩.

الفصل الثانى

مشكلة النفس

اهتم الإنسان منذ بداية تطوره العقلى بموضوع «النفس» وصلتها بالبدن، ولقد ارتبطت كلمة «النفس» فى اللغة العربية، وفى لغات أوربية كثيرة بالتنفس وبالهواء، ومن هنا كانت كلمة «النفس» اللاتينية Anima تدل على مبدأ الحياة: «ولما كانت النفس هى مبدأ الحياة، فقد ظهرت فى الكائنات الحية، وهذا أظهر فى اللغات الأوربية حيث كلمة Animal تدل على الحيوان»(١). ولعل هذا هو الأصل فى الازدواج الذى ظهر فى تاريخ «مشكلة النفس» فمنذ فجر التاريخ نجد «هوميروس» يقول: إن الإنسان يملك نفسين «نفسًا للتنفس Theymos وهى الروح الفانية، ويملك كذلك ما نسميه بالنفس الخالدة Psyche ويبدو أن الأولى ليست أكثر من وظيفة، وهى تفنى بعد الموت، أى عندما تغادر الأعضاء التى كانت تعتمد عليها. غير أن الثانية تلوذ بالفرار لدى الموت وقد ظلت هذه الطبيعة المزدوجة للنفس حتى عصر متأخر يصل إلى القرن الخامس عشر.. وقد ارتبطت النفس الخالدة Psyche بالرأس واعتبرت المبدأ الحى الخالد وينبوع حيوية الإنسان(٢)، ولانزال حتى الآن نفرق بين النفس Soul التى هى مبدأ الحياة العضوية، والتى تتصل بالبدن فى وجودها وفعلها وبين الروح Spirit التى هى كيان مستقل عن البدن تمامًا، ولا تفنى بفنائه، وإذا كانت الأولى: ـ مبدأ الحياة العضوية فإن الثانية هى مبدأ التفكير والحياة العقلية، وسوف نشاهد هذا الازدواج فيما بعد عندما نتحدث عن تطور المشكلة فى تاريخ الفلسفة.

أولا: أفلاطون:

كان وايتهد A.N.Whitehead يقول «إنَّ تاريخ الفلسفة الغربية بأسره يعتمد على سلسلة من الشروح والحواشى على ما قاله أفلاطون». ورغم ما فى ذلك من مبالغة فإنه لا يقترب من الحقيقية فى أى موضوع فلسفى قدر ما يقترب منها

(١) د. عبد الرحمن بدوى الموسوعة الفلسفية المجلد الثانى ص٥٠٦ (مادة : نفس) المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت عام ١٩٨٤.

(٢) جاك شورون «الموت فى الفكر الغربى» ص٢٨ سلسلة عالم المعرفة عدد ٧٦ أبريل ١٩٨٠.

فى موضوع النفس، فالمتأمل لتاريخ الفلسفة سوف يجد امتدادًا وانتشارًا لفكر أفلاطون وأتباعه، وسوف يجد أن الحجج الأفلاطونية تتشكل على هذا النحو أو ذاك، فقد أثر فى المفكرين تأثيرًا قويًا وعلى أنحاء مختلفة(١).

ولقد ظهرت الطبيعة المزدوجة للنفس التى تحدثنا عنها فيما سبق على نحو واضح فى فلسفة أفلاطون، فنحن نراه يقسم النفس قسمة ثلاثية على النحو التالى:

أولا: النفس الشهوانية ومقرها هو البطن من تحت الحجاب الحاجز، وهى أشبه بالحيوان المفترس فلا رأى ولا عقل ولا فكر، وهى منفعلة على الدوام إنها موطن شهوة الطعام والشراب والرغبة واللذة والألم، ومن ثمَّ كانت فضيلتها الأساسية هى العفة، أو ضبط النفس.

ثانيًا: النفس الغضبية ومقرها الصدر فوق الحجاب الحاجز فى الترقوة، وهى موطن الغضب والشجاعة الحربية وما يتصل بهما من فضائل، وهى تتصل بالنفس العاقلة عن طريق العنق تتلقى منها الأوامر وتقوم بتنفيذها، ومن ثم فهى لابد أن تكون طيّعة على استعداد لتحمل المصاعب والمكاره التى يتطلبها تحقيق الخير، ولهذا كانت فضيلة هذه النفس الشجاعة.

ثالثًا: النفس العاقلة، ومقرها الرأس، ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، أى أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تمين، ولهذا كانت فضيلتها هى الحكمة.

ويرى أفلاطون أن طبيعة النفس تحتاج لصعوبتها إلى تشبيهها بالأسطورة، فالنفس تشبه عربة يقودها سائق: «بالنسبة لنا لا تكون العربة متجانسة الأجزاء، لأن السائق يقود زوجًا من الجياد: أحد الجياد أصيل، أما الثانى فهو على العكس من ذلك سواء فى طبيعته أو فى سلالته، ويترتب على ذلك أن تصبح مهمة السائق فى حالتنا شاقة مضنية(٢)». والإنسان هو هذه العربة بسائقها وجواديها فالبدن هو العربة والسائق هو العقل (أو النفس العاقلة)، والحصان الطيب الجميل الأصيل هو النفس الغضبية الطيّعة، أما الحصان الخبيث فهو النفس الشهوانية بكل ما تحمله من انفعالات، ورغبات وشهوات جامحة، ولهذا فليست مهمة العقل يسيرة إزاء هذا المزيج المركب من أضداد.

والجدير بالذكر أن أفلاطون يقسّم المجتمع كله تقسيمًا ثلاثيًا بناء على هذه

(1) Antony Flew: Body, Mind, and Death p. 34, Macmillan, London, 1979.

(٢) أفلاطون محاورة فايدرس ص٧٠ ـ ٧١ ترجمة الدكتورة أميرة مطر دار المعارف.

القسمة الثلاثية للنفس[1]، فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة وثانية تسودها القوة الغضبية. وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوانية، ويجب أن تسيطر الطبقة العاقلة وهى طبقة الفلاسفة (أو الحكام الفلاسفة) التى سيكون بيدها زمام الأمر فى الدولة.

أما الطبقة الثانية فهى طبقة رجال الجيش وفيها تتمثل الشجاعة والقوة الغضبية أفضل تمثيل، ولما كانت الدولة فى حاجة إلى الدفاع عنها خارجيًا وداخليًا فهى فى حاجة إذن إلى هذه الطبقة التى تساعد الحكام الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التى يصدرونها فى صالح الطبقة الثالثة.

أما الطبقة الثالثة فهى طبقة الشهوات بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء هم الزراع والصناع والتجار، وإذا اختصت كل طبقة بعملها لا تتعداه تحقق النظام فى الدولة وكانت العدالة، وتلك هى الحال نفسها مع الانسجام فى النفس الإنسانية.

لكن أفلاطون فيما يبدو، يبحث عن نفس أخرى لا تنقسم، نفس «إلهية» ولما كان الخلود صفة من صفات الآلهة فإن هذه النفس خالدة. وكان اليونان يقصدون بما هو إلهى وخالد أنه لا يكون ولا يفسد فإذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه، ولا تخضع للفساد. وإذا كانت النفس إلهية فعلينا أن نتعلق بها وحدها، لأن الفلسفة هى التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية. ولكن الإنسان ليس نفسًا فقط بل هو نفس وبدن، ولكل منهما مطالب ولذلك لن يكون الإنسان حكيمًا مادام على قيد الحياة ومتلبسًا بالبدن بل محبًا للحكمة أى فيلسوفًا فقط، وإذا انفصل عن البدن عند الموت بلغت النفس الحكمة، فالموت للرجل الصالح مطية لحياة أفضل؛ لأنها حياة النفس[2]، ويذكر أفلاطون فى محاورة «فيدون» أن النفس إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشبهها ويماثل طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية، أما التى لم تتطهر والتى انقادت للجسد وتعلّقت بالماديات وكرهت الحكمة، فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان لتولد من جديد فى جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة، فالنفس الشهوانية الدنيئة توجد فى حمار أو حيوان مثله، أما الطاغية المؤذية

(١) من المثير حقًا أن نجد القرآن الكريم يحدثنا عن تقسيم ثلاثى للنفس فيتحدث عن «النفس الأمارة» الغارقة فى شهوات الحس، ثم «النفس اللوامة» التى يستيقظ فيها الضمير، وأخيرًا «النفس المطمئنة» التى هى أعلى الأنفس الثلاث، قارن ما سبق أن قلناه عن هذا الموضوع فى كتابنا «سرن كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الثانى.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى «أفلاطون» ص٩٢ دار المعارف مصر عام ١٩٩٥.

فيناسبها جسم ذئب أو صقر، أما غير المؤذية التى أهملت الحكمة فقد توجد فى حيوان اجتماعى كالنحل أو النمل[1]، وتلك هى نظرية تناسخ الأرواح Transmigration الشهيرة عند أفلاطون.

البدن وشهواته، إذن، يعوق النفس عن بلوغ الحقيقة، والفيلسوف الصحيح هو الذى يدرك عوائق البدن، ويرى أن النفس لن تصل إلى الحق إلا إذا انفصلت تمام الانفصال عن البدن، فالحياة الفلسفية هى حياة التفكير والبحث العلمى، وهى ضرب مستمر من تصفية النفس وتطهيرها والدأب على البحث والدرس حتى تبلغ النفس نهاية استقلالها، وعندئذ تتصل النفس اتصالاً مباشرًا بالحقيقة.

ويسوق أفلاطون أربعة أدلة على خلود النفس هى: تعاقب الأضداد والتذكر، والبساطة والتركيب ومثال الحياة، وأخيرًا أنَّ النفس متحركة بذاتها.

(أ) دليل تعاقب الأضداد: ويفتتح به أفلاطون محاورة فيدون «عندما فُكّت القيود عن سقراط فشعر باللذة - وانتقل من ذلك إلى أن اللذة تعقب الألم، فهناك حركة مستمرة تنتقل من ضد إلى ضد، ولما كانت الحياة يعقبها الموت فلابد أن تعقب الحياة الموت فى دورة مستمرة؛ إذ لو انتهت الحياة بالموت لانقضت الحياة تمامًا.

(ب) دليل التذكر: وعرضه أفلاطون فى «محاورة مينون» وملخّصه أن معرفتنا للحقائق من داخل النفس دليل على وجودها السابق وعلى اطلاع النفس عليها فى عالم المثل الخالدة ثم نسيانها بعد ذلك.

(جـ) دليل مثال الحياة: المثل الأفلاطونية هى علّة غيرها من الموجودات، فالأشياء الجميلة ليست جميلة لما فيها من لون أو هيئة، بل لأنها تشارك فى مثال الجمال، والإنسان، وهو على قيد الحياة، إنما جاءت له الحياة لا من بدنه، بل من مشاركته فى «مثال الحياة»، فالنفس خالدة، لأنها حياة دائمة، ولأن «مثال الحياة» لا يمكن أن يعتريه فناء، والحياة تصاحب النفس بالضرورة والنفس تجلب الحياة للبدن، ولا يمكن القول بموت النفس، أو بوجود نفس ميتة؛ إذ يتناقض ذلك مع مثال النفس وهو الحياة. ومن ناحية أخرى فإن المثال هو بطبيعته بسيط لا يقبل التركيب أو الانقسام، والبسيط ليس عرضة للفساد أو الانحلال الذى يصيب الأجسام وحدها التى تتألف من العناصر الأربعة المعروفة.

(د) النفس متحركة بذاتها ويسير الدليل على النحو التالى:ـ

(١) أفلاطون: «محاورة فيدون» ٨٠ ـ ٨٢ الدكتورة أميرة مطر «الفلسفة عند اليونان» ص٢٠٨.

المتحرك إما أن يتحرك بنفسه، وإما أن يتحرك بغيره، وهذه تكف عن الحركة بعد حين، أما الأولى فلا تكف عن الحركة، لأن حركتها من ذاتها. وإذن فهى لا تكون ولا تفسد، وكل ما يتحرك بنفسه فلا يتولد من شىء آخر، فهو مبدأ. ومن التناقض أن يفسد المبدأ، ولما كان كل ما يتحرك بذاته فهو مبدأ. وكان الإنسان مركبًا من نفس وبدن، فإن النفس هى المبدأ، وتلك حقيقتها وماهيتها، ويمكن تعريفها بأنها ما يتحرك بذاته ولهذا كانت خالدة.

تلك هى بإيجاز، نظرية النفس عند أفلاطون، وهى كما رأينا ذات طبيعة مزدوجة، فهناك النفس التى تنقسم إلى قوى ثلاث ثم هناك النفس البسيطة الخالدة التى لا تنقسم، والتوفيق بينهما ليس أمرًا واضحًا عند أفلاطون، فالمشكلة التى تحتاج إلى حل هى قسمة النفس قسمة ثلاثية، فإذا كانت خالدة فهل تخلد النفس بكليتها وبأقسامها الثلاثة، أم يخلد جزؤها العاقل فقط[1]؟ ومن الباحثين مَنْ يرى أن هناك نفسًا واحدةً هى التى تحدث أفلاطون عن قواها الثلاث أو النفس الخالدة فهى الجزء العاقل من النفس، أو هى النفس العاقلة القادرة على الاتصال بالمثل، لكنه حل يعوقه حديث أفلاطون عن وحدة هذه القوى الثلاث.

ورغم ذلك فقد جذبت النظرية الأفلاطونية عن النفس اهتمام المفكرين والفلاسفة إبان العصور الوسطى إسلامية ومسيحية على حد سواء، لاسيما ما جاء فى هذه النظرية من أدلة على خلود النفس.

لكن الصعوبة التى تصادفنا مع ذلك هى أن النفس التى حلّت بالبدن وسُجنت فيه ـ وربما جاءت الفكرة من النحلة الأورفية التى رأت أن النفس كانت فى عالم سماوى ثم ارتكبت إثمًا فحُكم عليها بالهبوط إلى العالم الأرضى والسجن فى البدن ـ أقول إنَّ هذه النفس مع ذلك تشكل مع البدن إنسانًا واحدًا لا شخصين، فكيف نفسر هذه الوحدة؟ كيف تؤثر النفس فى البدن أو تتأثر به؟ تلك مشكلة شغلت الفلاسفة طويلاً، ويقال أحيانًا: إن أرسطو استطاع أن يتخلص منها فما هى نظريته عن النفس؟

ثانيًا: أرســطو:

ظلت النفس عند أرسطو «مبدأ للحياة» ومن ثمَّ لم يفرق بين علم الحياة ودراسة النفس، فالكائن الحى لابد أن يكون ذا نفس هى التى تقوم بوظائف الحياة فيه

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «أفلاطون» ص١٠٣.

من تغذية ونمو وإحساس وحركة تلقائية... إلخ، وغير ذلك من المظاهر التى يمتاز بها الجسم الحى عن الموجود الجامد أو الجسم غير الحى. وإذا كانت النفس مبدأ الحياة وكل كائن حى تضمن نفسًا تعددت الأنفس بتعدد الكائنات الحية. وعندنا ثلاث مراتب من الكائنات الحية: النبات والحيوان والإنسان ومن ثمَّ لزم أن يكون لدينا ثلاثة أنواع من الأنفس هى:

(أ) النفس الغاذية وتوجد فى النبات وتقوم فيه بجميع الوظائف العضوية كالتغذية والتنفس والنمو والتوالد...إلخ.

(ب) النفس الحاسة وهى توجد فى الحيوان دون النبات وتقوم بجميع عمليات الإدراك والإحساسات المختلفة التى تقوم بها الحواس الخمس التى يتميز بها الحيوان عن النبات. لكن الحيوان أيضًا يتغذى وينمو.. ومن هنا لزم أن يكون لدى الحيوان النفس الغاذية السابقة التى كانت عند النبات.

(جـ) النفس العاقلة أو الناطقة وهى قاصرة على الإنسان وتقوم بوظائف التفكير والاستدلال والعمليات العقلية المختلفة. لكن الإنسان أيضًا يحس «ويتغذى» ومن ثم لزم أن تكون النفس الإنسانية شاملة لجميع قوى النفس الموجودة فى الكائنات الحية الأدنى من الإنسان، وعلى ذلك فلو أننا درسنا النفس الإنسانية فكأننا ندرس «النفس» بصفة عامة، ومن هنا فإن دراسة الحياة تبدأ بدراسة هذه النفس وما تشتمل عليه من قوى، بعضها ينفرد به الإنسان، وبعضها الآخر يشترك فيه مع الحيوان، وبعضها الثالث يشترك فيه مع النبات والحيوان معًا.

ويُعرِّف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة»[1]. والكمال عند أرسطو هو «الفعل» أما الكمال الأول فهو الفعل الأول Actus Primus وهو يعنى أول درجة من درجات التحقق فى الوجود الذى يكون بالقوة أى مجرد إمكان، ثم بالفعل الأول، أول درجة للتحقق ثم وجود بالفعل الثانى أعلى درجات الكمال الوجود الفعلى، والكمال الأول ـ أى الفعل الأول فى التحقق، يعنى الوجود الذى لا يمارس نشاطه على أكمل وجه، فالنفس فى الكائن الحى أشبه بالعلم عند مَنْ تعلّم ولم يمارس عمله، ومعنى ذلك أن النفس لا تمارس وظائفها فى جميع الأوقات أو الحالات كما هى الحال عند النائم أو الطفل الرضيع.

أما «الجسم الطبيعى الآلى» فهو يقال فى مقابل الصناعى وحركته ذاتية وليست قسرية. وأما «الآلى» فهى لا تعنى معناها الحديث، وإنما تعنى الجسم العضوى الذى له أعضاء تمكنه من تأدية وظيفته: كالعين، والأذن، والقلب،

(١) أرسطو: النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب قنواتى.

والرأس واليد.. إلخ، فإذا لم يكن للجسم الطبيعى هذه الأعضاء امتنع وجود النفس، أما عبارة «ذى حياة بالقوة» فهى تعنى استعداد الجسم الطبيعى للحياة وليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئًا خارجًا تضيفه النفس إلى أى جسم، بل وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد المُعيّن[1]. وإذا كان الكون كله يتألف من صورة وهيولى، فإن الإنسان أيضًا يتألف من النفس (الصورة) والبدن (أو الهيولى) «فالنفس هى صورة البدن». ويرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون من قسمة النفس الثلاثة وحجة أرسطو فى ذلك أن النفس لو انقسمت فماذا عسى أن تكون علّة وحدتها؟

لكن يبدو أن أرسطو يقضى بذلك أيضًا على جوهرية النفس واستقلالها عن البدن. ومن ثم ينكر خلودها، ذلك لأنه يُعرِّف النفس كما رأينا فى إطار «الوظيفة» التى تقوم بها. نفس النبات تقوم بالتغذية والنمو والتوالد. ونفس الحيوان: الوظائف السابقة بالإضافة إلى الإحساس والحركة المستقلة، وأخيرًا تقوم نفس الإنسان بجميع الوظائف السابقة بالإضافة إلى وظيفة النشاط العقلى والنفسى فى كل حالة، صورة لبدن ما. والنتيجة الواضحة لذلك هى أن النفس تختفى باختفاء البدن، فإذا ما تحلل الجسم بالوفاة تحللت معه النفس، إنّ النفس هى مبدأ الحياة فى جسم مادى، ومن ثم فهى تحتاج إلى هذا الجسم المادى لكى توجد، رغم أنها هى نفسها فى ذاتها لا هى مادية ولا هى غير مادية، لكنها بصفة عامة شىء مجرد أعنى مجرد تجريد فحسب. وعلى الرغم من أن أرسطو يُتهم بناء على الأجزاء الأولى من كتابه فى النفس De Anima بأنه يذهب إلى أن النفس ليست جوهرًا Substance مستقلاً عن البدن أو قائمًا بذاته فإنه قرب نهاية الكتاب يفرّق بين عقلين فى النفس الإنسانية؛ عقل منفعل أو هيولانى، وعقل فعال[2]، وهو يصف العقل الفعال بصفات تميزّه بأنه مفارق وخالد وأزلى وأنه يأتى من خارج الإنسان. أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص، وهو فى تعقل دائم، الأمر الذى يجعله أقرب شىء إلى العقل الإلهى، وهو يتحدث عنه بنغمة أفلاطونية واضحة، فهو يأتى من الخارج «وهو أزلى خالد، وهو جوهر... إلخ. وهكذا نجد الجانب الأفلاطونى فى تفكير أرسطو ينكشف بنفس الفعل الذى أراد به أن يتحرر منه. فإذا كانت «النفس» مجرد شرط للقيام بوظائف البدن فإن نظريته عن العقل جاءت فى آخر لحظة لتفتح الباب الوحيد للقول بخلودها.

(١) د. أميرة مطر «الفلسفة عند اليونان» ص٣١٨ ـ ٣١٩.

(2) The Encyclopaedia of Phiosophy, Vol. 5.

ثالثًا: العصــور الوســطى:

تقاسمت النظريتان الأفلاطونية والأرسطية التيارات الفلسفية فى العصور الوسطى إسلامية ومسيحية، فكان التيار الأوغسطينى فى الفلسفة المسيحية أفلاطونيًا يرى أن النفس «جوهر مفلوق منفصل عن البدن خالد لا يفنى». ومن هنا وجدنا القديس أوغسطين St Augustine (٣٥٤–٤٣٠م) يُعرّف الإنسان بأنه «النفس العاقلة التى تستخدم جسدًا أرضيًا فانيًا» أو أيضًا الإنسان: «هو النفس العاقلة التى تمتلك بدنًا»، ومن الملاحظ أن القديس أوغسطين يرى أن الإنسان ليس نفسًا إذا ما أُخذت النفس فى انفصال عن البدن ولا هو بدن فى انفصال عن النفس، وإنما هو النفس التى تستخدم بدنًا، لكن حين يُطلب منه أن يعرِّف النفس وحدها فإنه يقول: «الجوهر العاقل القادر على أن يتحكم فى البدن»، وهكذا نجد فى النهاية أن النفس ذاتها هى الإنسان، غير أن هذا التعريف اصطدم فى الفكر المسيحى بمشكلة «الخلاص» فالإنسان المتكامل فى الفلسفة المسيحية هو الذى يتم خلاصه، لا النفس وحدها كما كان يذهب أفلاطون. ومن هنا كانت هناك فرصة لظهور التيار الثانى المشائى الذى قاده القديس توما الأكوينى والذى أخذ بتعريف أرسطو للنفس، فالعلاقة بينها وبين البدن هى حالة جزئية خاصة من العلاقة بين الصورة والمادة، فالنفس هى صورة البدن، وهما لا ينفصلان؛ لأن الصورة لا تنفصل قط عن المادة، وهكذا لا تجد مشكلة بخصوص الوحدة الجوهرية للإنسان؛ لأن النفس والبدن ليسا جوهرين منفصلين، وإنما هما عنصران لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر، والإنسان يدوم مادام اتحاد النفس والبدن؛ لأنه هو الجوهر. لكن ما إن تنحل هذه الوحدة حتى لا يكون جوهرًا بعد. وهكذا نجد أنفسنا فى مواجهة خطر حقيقى يتهدد خلود النفس[1].

رابعًا: ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م):

يتميز ابن سينا بصفة خاصة بنظريته فى النفس التى حاول فيها أن يجمع بين فكرة أفلاطون وفكرة أرسطو معًا، فهو يعرف النفس بأنها «صورة للجسم الحى» وأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة، ثم هو يتحدث عن وظائف النفس الأساسية بطريقة أرسطية خالصة فيقسمها ثلاثة أقسام:ـ

١ ـ وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو.

(١) اتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص٢٣٠ وما بعدها ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب بالقاهرة ـ الطبعة الثالثة عام ١٩٩٦.

٢ ـ وظائف تشترك فيها الحيوانات لا النبات كالإحساس والتخيل والحركة الإرادية.
٣ ـ وظائف يختص بها الإنسان مثل التعقل.

وتقابل هذه الوظائف ثلاثة أنفس: هى مصدر الغذاء فى النبات، ونفس هى مصدر الإحساس فى الحيوان والنفس الإنسانية التى تجمع هذه الوظائف جميعًا وهو يجمعها فى تعريف واحد هو «النفس مصدر الأفعال الحيوية فى جميع الأحيان..»[١].

غير أن ابن سينا يحاول فى الوقت نفسه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيصرح فى موضع آخر من «الشفاء» بأن النفس جوهر وصورة فى آن معًا؛ جوهر فى حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم[٢].

لكن لا جدال فى أن ابن سينا كان فى قرارة نفسه يميل إلى مذهب أفلاطون «فى النفس» فهى جوهر روحى خالص أعدّه الله حيث يقول: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحى» (آية ٢٩ من سورة الحجر ١٥) فحين تهيأ لها البدن هبطت إليه وتعلّقت به. وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها. وابن سينا يصّور هذا الهبوط للنفس من العالم السماوى إلى البدن تصويرًا رائعًا فى القصيدة العينية الشهيرة حيث يقول:

١ ـ هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاءُ ذاتُ تعزّز وتمنع

٢ ـ محجوبةٌ عن كلِّ مقلة ناظر
وهى التى سفرت ولم تتبرقع

٣ ـ وصلت على كره إليك وربما
كرهت فراقك وهى ذاتُ تفجع

٤ ـ أنفت وما ألفت فلما واصلت
أنست مجاورة الخراب البلقع

٥ ـ وأظُنها نسيت عهودًا بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تقنع

(١) فتح الله خليف «ابن سينا ومذهب فى النفس» ص٦٦ ـ ٦٧ منشورات جامعة بيروت العربية ببيروت عام ١٩٧٤.
(٢) المرجع نفسه ص١١٢.

وهو فى هذه الأبيات يصف هبوط النفس التى يشبهها بالورقاء (الحمامة) من عالمها القدسى الرفيع الذى لا أثر فيه للمادة إلى الجسد المادى؛ ومن هنا طال ترددها واشتد تعززها وتمنعها؛ لأنها تشعر بالحنين إلى عالمها الرفيع وتنفر من مخالطة الأجساد المادية، ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون قد شبه النفس أيضًا بطائر حبيس فى قفص ويتوق إلى الخلاص فى هذا الحبس[1].

أما فى البيت الثانى فإن ابن سينا يتحدث عن معرفتنا للنفس ويرى أنها مختفية من حيث حقيقتها وماهيتها عن كل مَنْ ينظر إليها بعين الحس التى لم تُخلق إلا لرؤية الأشياء المادية وحدها، أما هذه الماهية المجردة فلا سبيل إلى إدراكها إلا بعين العقل وحده، وهى فى هذه الحالة سوف تجدها واضحة سافرة كاشفة عن وجهها لا تسدل من دونه البراقع والستور.

أما البيت الثالث فهو يصور اتصال النفس بالجسد المادى وهى كارهة لهذا السجن لكنها لما عاشرت الجسد الذى حلّت فيه عادت مرة أخرى إلى التألم وهى تفارقه؛ لأنها كانت تتخذ منه أداة للخير والفضيلة.

أما البيت الرابع فهو يلخص حالة النفس وهى تهبط إلى البدن بأنفة وكبرياء وشموخ، ومن حقها أن تفعل ذلك، فهى خالدة لا تخضع للفناء، وهو وضيع يخضع للكون والفساد، لهذا أنفت منه ولم تألفه، بل استكبرت عليه وأبت أن تنزل بنفسها إلى حضيضه الأسفل، وظل النفور بينهما إلى أن أنست له ورضيت بالإقامة معه فى إخاء وائتلاف، رغم أنه خراب بالغ لا غناء فيه؛ إذ هو صائر إلى الفناء بعد حين يقصر أو يطول، وعلينا أن نلاحظ أن ابن سينا يصف العلاقة بينهما «بالتجاور» لا بالوحدة أو الاندماج.

أما البيت الخامس فيشرح فيه ابن سينا كيف اطمأنت النفس إلى الجسد بعد صد ونفور، وأنست به بعد وحشة، وبلغ بها الاطمئنان حدًا نسيت معه تلك العهود والمواثيق التى أخذت عليها أيام كانت فى عالمها الرفيع السامى وهى لم تقنع بمجرد فراقها لعالمها الأول، بل زادت عليه عشقها للعالم الجديد.

خامسًا: العصر الحديث:

كما انتقلت الميتافيزيقا من دراسة الوجود فى الفلسفة القديمة إلى دراسة المعرفة فى الفلسفة الحديثة، كذلك انتقلت فى دراستها «لمشكلة النفس» من

(١) أفلاطون «فايدرس» ص٧٧ ـ ٧٨ ترجمة د. أميرة مطر.

الحديث عن النفس وقواها إلى الحديث عن الذهن Mind وصلته بالبدن، فقد شغلت هذه المشكلة الديكارتية فى الفلسفة الحديثة: ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ومالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) وإسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، لكن علينا قبل أن نعرض لهذه المدرسة أن نسوق كلمة موجزة حول رأى فيلسوف حديث آخر أنكر روحانية النفس تمامًا ـ هو توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩).

(أ) توماس هوبز:

ذهب هوبز إلى أنه لا وجود فى هذا العالم الفسيح إلا للمادة المتحركة وحدها، فليس ثمة شىء اسمه «جوهر ذهنى»، بل هناك الجوهر المادى فحسب، لكن إذا كان من السهل قبول هذه الفكرة بالنسبة للعالم الطبيعى؛ أعنى المادة الجامدة فكيف يمكن أن تنسحب كذلك على العالم العضوى؟ أعنى كيف نفسر الحياة بناء عليها؟ استطاع هوبز أن يفسر «الحياة» تفسيرًا ماديًا بتأثير مواطنه هارفى.. Harvey فرد الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة، وذهب إلى أن الحياة نفسها ليست سوى حركة: «وأصل الحياة موجود فى القلب» والحياة هى حركة الأعضاء». وعلى هذا النحو أصبحت الحياة هى حركة الدم فى الجسم، وهى ما يمكن أن نسميه «بالنفس» وعلى هذا النحو تفسر آيات الكتاب المقدس: «وجبل الرب الإله آدم ترابًا فى الأرض.. ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسًا حية» (تكوين ٢ : ٧) فهى لا تعنى أكثر من أن الله وهب آدم الحركة الحية؛ لأن الحياة على وجه الدقة «تدفق الدم فى الجسم الحى» ولقد أيدً الكتاب المقدس نفسه هذا التفسير عندما قال: إن الحياة هى الدم فقال: «إنً حياة كل جسد هى دمه» (اللاويين ١٧ : ١٤) بل إننا نجد الكتاب المقدس يوحّد بين «النفس والدم»، جاء فى تثنية الإشراع «لكن احترز ألا تأكل الدم؛ لأن الدم هو النفس فلا تأكل النفس مع اللحم» (١٢ : ١٣) فالحياة هى الدم، والدم هو النفس، وهى جوهر مادى. وينتهى هوبز من ذلك كله إلى إلغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته، ويحتج بأن الكتاب المقدس نفسه لو أنه فى أى مكان منه كان يعنى بالنفس «جوهرًا لا ماديًا» له وجود مستقل عن الجسم لكان معنى ذلك أن النفس ليست قاصرة على الإنسان، بل لابد أن تكون موجودة أيضًا عند الحيوانات، بل لابد أن تكون موجودة عند كل كائن حى مادامت هى التى تبعث الحياة فى الجسد الميت، وهذا خلط لا يقبله عاقل. إنً الآيات التى وردت فيها كلمة «النفس» ليست سوى آيات مجازية وهى لا تعنى شيئًا سوى الحياة. أما القول بأن الإنسان سوف يلقى به فى نار جهنم «نفسًا وجسدًا إذا ما ارتكب إثمًا أو معصية، فإن ذلك لا يعنى أكثر

من مركب «الجسم والحياة» معًا أعنى أنه سوف يُلقى به حيًا فى نار دائمة هى نار جهنم[١].

(ب) رينيـه ديكـارت:

كانت الفلسفة اليونانية تُسلم بوجود النفس عند الحيوان أيضًا لا الإنسان فحسب، وقد سبق أن رأينا ذلك بوضوح عند أرسطو، ولم يكن ثمة شىء يمنع وجود النفس للحيوان فى إطار الديانة الوثنية عند اليونان، أما بالنسبة للديانات السماوية ومحاسبة النفس فى الآخرة وخلودها.. إلخ، فقد شكلت نفس الحيوان لُغزًا مُحيرًا، فهل إذا قلنا: إنّ للحيوان نفسًا؛ فهل تحاسب وهل هى خالدة؟.. إلخ.

ولقد بدأ ديكارت بإلغاء وجود النفس عند الحيوان، فلا نفس إلا عند الإنسان فحسب يقول: «ليس ثمة بعد الكفر بالله ضلال أشد إبعادًا للنفوس عن طريق الفضيلة من أن يتوهم البعض أن للبهائم نفوسًا من طبيعة نفوسنا، وأنه ليس لنا – تبعًا لذلك – أن نخشى شيئًا أو نرتجى شيئًا بعد هذه الحياة الدنيا، مثلنا فى ذلك مثل الذباب والنمل.

ولو كانت البهائم تفكر مثلنا لكانت لها نفوس خالدة؛ لأن النفس لا مادية؛ ومن ثمَّ فإن إثبات النفس عند الحيوان يجعلنا نقف أمام أمرين: فإما أن تفنى نفس الحيوان بفناء الجسم وحينئذ يجوز أن تفنى النفس الإنسانية أيضًا، وأما أن تبقى نفوسها بعد فناء الأجسام، وحينئذ لا نفهم لِمَ تبقى؟ ولا كيف يحدث ذلك؟»[٢].

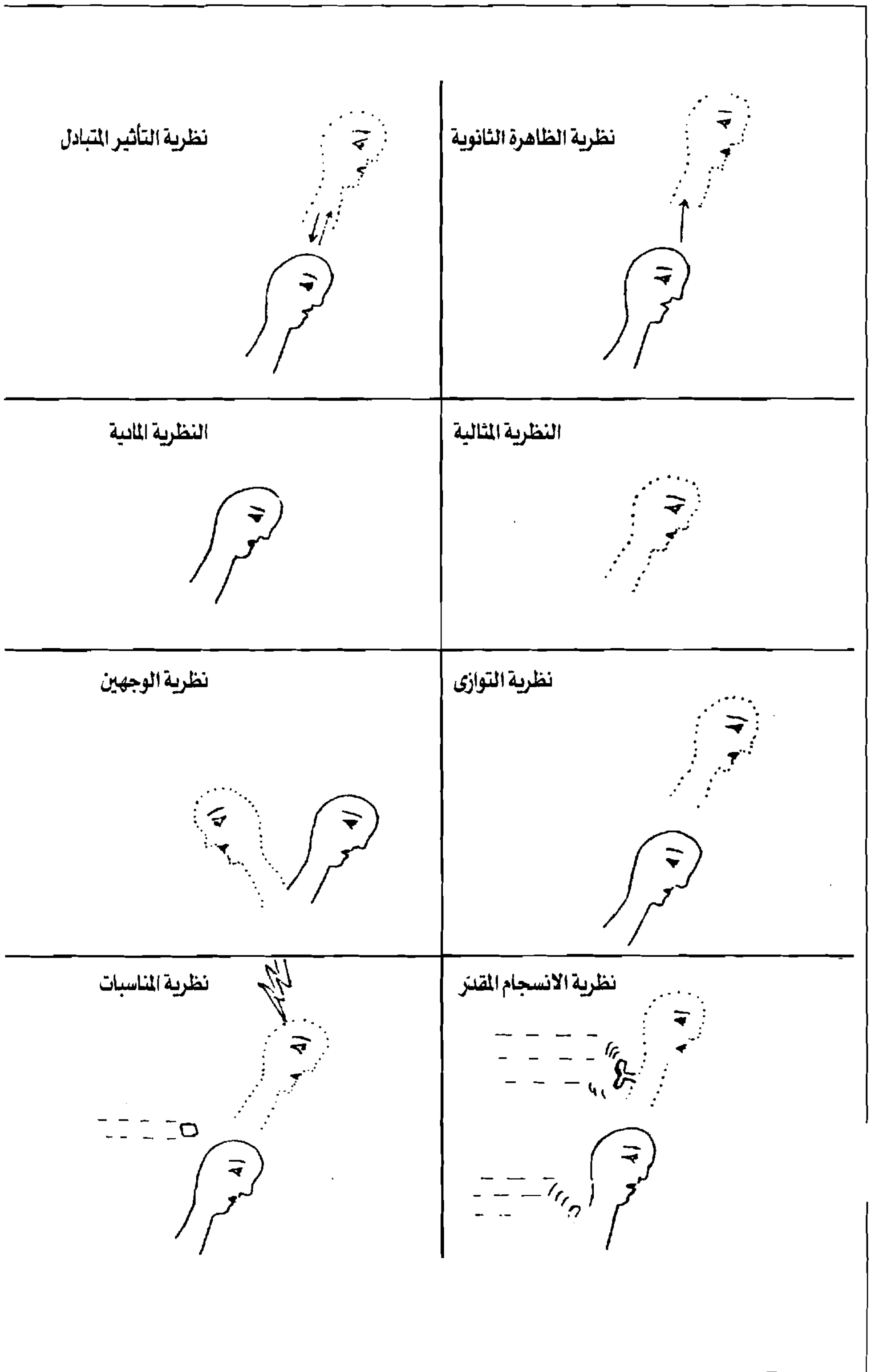
وهكذا انتهى «ديكارت» إلى القول بنظريته الشهيرة «الحيوان آلة» يقول: «إنّ فى العالم جوهرين اثنين: النفس المفكرة، والمادة الممتدة، ولا توسط بين هذين الجوهرين: فكل ما ليس بنفس فهو مادة، وإذن فمادام الحيوان ليس له نفوس مفكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة، وإذن، فليست أنواع الحيوان إلا آلات شبيهة بالآلات التى يصنعها الإنسان، وكل الفرق فى كمال الصنع». والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة، «ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلبًا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التى نراها فى الطبيعة لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التى تنبح فى منازلنا»[٣].

(١) قارن فى ذلك كله كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» أصدرته دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٥.
(٢) اقتبس هذه النصوص د. عثمان أمين فى كتابه «عن ديكارت» ص١٨٠ حاشية ٣.
(٣) نفس المرجع السابق ص١٧٣.

وليس من نظريات ديكارت ما بلغ صداه فى القرن السابع عشر ما بلغت تلك النظرية العجيبة فى «آلية الحيوان» فإنَّ عددًا من المفكرين والمشتغلين بشئون الدين أمثال «بسكال» وفلاسفة «بور رويال» رحبوا بها أكبر ترحيب ويُروى أن «مالبرانش» كان يلهو أحيانًا بضرب كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضربًا، والذى حمل هؤلاء على مناصرة هذه النظرية أنهم كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس الحيوان، لأنه إذا لم يكن بين الحيوان والإنسان من فرق إلا فى الدرجة، أفليس يلزم إما أن نُسلِّم لكليهما بخلود النفس، وإما أن ننظر إليهما معًا نظرنا إلى آلات محضة مقضى عليها بالفناء؟»[1].

استبعد ديكارت، إذن، النفس عند الحيوان، وقال بوجود نفس واحدة عند الإنسان هى الذهن Mind وهى جوهر مستقل قائم بذاته خالد، ماهيته الحقة «الفكر» فى مقابل الجسد الفانى الذى تعتمد ماهيته على «الامتداد» ومن ثمَّ فإن النفس والبدن أو الذهن والجسد» جوهران متميزان تمامًا، لكن المشكلة التى تواجه ديكارت وتواجه أية نظرية تقول بمثل هذه الثنائية الحادة بين النفس والبدن، أو بين الذهن والجسد هى كيف يتركب منهما شخص واحد هو الإنسان؟ وما هى العلاقة بينهما؟ كيف يمكن لجوهر من طبيعة خاصة كالنفس أن يؤثر فى جوهر من طبيعة مختلفة تمامًا هو البدن؟ كيف تتحول الخصائص النفسية والروحية إلى مادة وكيف تتحول الخصائص المادية إلى نفس؟ هنا نصل إلى مجموعة من النظريات الخاصة بتفسير هذه العلاقة يمكن إيجازها كما يأتى:

(٣) المرجع نفسه فى نفس الصفحة حاشية ٢.


نظرية الظاهرة الثانوية
نظرية التأثير المتبادل
النظرية المثالية
النظرية المادية
نظرية التوازى
نظرية الوجهين
نظرية الانسجام المقدر
نظرية المناسبات

(أ) نظرية التأثير المتبادل:

تعد نظرية التأثير المتبادل التى بدأت مع ديكارت أشمل النظريات الثنائية فى العلاقة بين النفس والبدن، أو الذهن والجسم وأوسعها تأثيرًا، وهذه النظرية تذهب كما رأينا إلى أن الذهن والجسم يمثلان نظامين مستقلين للوجود لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، غير أن فى استطاعة كل منهما أن يمارس فاعليته على الآخر ويؤثر فيه، ولهذه النظرية مزية كبرى هى أنها تبدو متفقة مع تجربتنا اليومية ذلك لأننا نستطيع أن نقرر أن نرفع ذراعًا (أى أن تكون لنا تجربة «ذهنية» خالصة بشأن موضوع مادى) فنجد الذراع قد ارتفعت بالفعل، وعلى العكس من ذلك، فكلنا قد جربنا تأثير التعب أو المرض، أو العقاقير المخدرة فى عملياتنا الذهنية، فعندما يضطرب الجسم على أى نحو يكون التذكير عادة مضطربًا أو مشوهًا، والواقع أن هذه التجارب تبلغ من الشيوع حدًّا يصعب معه على الإنسان البسيط أن يُدرك إمكان وجود أى رأى آخر غير نظرية التأثير المتبادل. ولقد قدَّم ديكارت عرضًا كلاسيكيًّا لهذه النظرية الثنائية وذهب إلى أن الغدة الصنوبرية (التى توجد فى منتصف المخ) هى نقطة الالتقاء أو البوابة التى[1] تتحول بواسطتها الأفكار غير الممتدة وغير الجسمية إلى تنبيه يحرك الجسم المادى الممتد الذى يشغل مكانًا، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الغدة الصنوبرية كانت هى الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى كوخزة الدبوس مثلاً إلى إحساس أو إلى «فكرة».

غير أن أولى نقاط الضعف فى نظرية التأثير المتبادل هذه، هى أننا نجهل جهلاً تامًّا كيف يحدث هذا التأثير المتبادل المزعوم، فإذا سلمنا بأنه يبدو من الممكن فى نظرى أن أرغب فى رفع ذراعى ثم أنفذ هذه الرغبة فإن علم النفس الحديث ذاته لا يستطيع أن ينبئنا إلا بالقليل جدًّا عن الطريقة التى يؤثر بها الفكر فى العضلات اللازمة لرفع الذراع بالفعل.

وثانى نقاط الضعف هى فكرة «الغدة الصنوبرية»، التى اتضح أنها لا تقوم بالدور الذى نسبه إليها ديكارت مما أثار سخرية نقاده ويصف جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠-١٩٧٦) «النفس» عند ديكارت بأنها «الشبح الكامن Ghost in the Machine» مستعيدًا الفكرة التى ظهرت فى المسرح القديم عن «الآلة التى

(١) كان ديكارت يسميها «المستقر الرئيسى للنفس» إن أرادت النفس شيئًا فإنها تثير هذه الغدة التى تقوم بدورها بتوجيه الأرواح الحيوانية لأداء الحركات المناسبة، وإن حدث منبه فيزيقى كالضوء على العين فإنه يصل إلى تلك الغدة لكى تقوم بدورها بتحريك النفس فتتم الرؤية، وقل مثل ذلك فى سائر الأفعال النفسية والجسمية التى تتعلق بحياتنا الشعورية.

يخرج منها الإله Deux Ex Machine حيث كان الإله يظهر فجأة وعلى نحو غير طبيعى لينقذ الموقف عندما تتعقد أحداث المسرحية، ورايل يستخدم نفس الفكرة هنا ليبين فشل نظرية ديكارت فى تفسير العلاقة بين الذهن والجسم، ويذهب إلى أن الظواهر الذهنية (أو النفسية) يمكن تفسيرها دون افتراض وجود «شبح»، وذلك كله يكشف لنا عن صعوبة تصور الخصوم لهذا التأثير المتبادل بين جوهرين مختلفين تمامًا.

(ب) نظرية المناسبات أو المصادفات Occaisonalism

حاولت المدرسة الديكارتية بعد ديكارت ـ حل الصعوبات التى جاءت بها ثنائية النفس والبدن والذهن والجسد، فذهب مالبرانش N. Malebranch (١٦٣٨-١٧١٥) إلى أن النفس والبدن جوهران متمايزان تمامًا واتحادهما لا يعنى أن تصير النفس جسمًا أو الجسم نفسًا، وليست النفس منتشرة فى جميع أنحاء الجسم لتزوده بالحياة والحركة كما يتصور ذلك الخيال، وكذلك الجسم لا يصير باتحاده مع النفس ـ قادرًا على الشعور بل يظل كل جوهر منهما على ما هو عليه، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة، كذلك الجسم ليس قادرًا على الشعور والنزوع، وكل الاتحاد بين النفس والجسم ـ بحسب ما نعرف ـ يقوم فى التناظر الطبيعى بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية، فمتى تلقت النفس أفكارًا جديدة انطبعت فى المخ آثار جديدة، وواضح أننا نجد تقريرًا للثنائية الديكارتية، لكن كيف يحل «مالبرانش» مشكلة الاتصال بين هذين الجوهرين المتمايزين؟ يقول إنه كلما حدثت فى النفس حركة أحدث الله فى الجسم حركة مناظرة لها والعكس، وهذه هى النظرية المعروفة باسم نظرية المناسبات ـ أو المصادفات أو الفرص من حيث إن حدوث حركة فى النفس «مناسبة» أو «فرصة»، لكى يحدث الله حركة فى الجسم، وذلك ما يحدث فى الكون بأسره فما نسميه بالعلّة الطبيعية ما هو إلا «فرصة» يحدث فيها الله فعله، والله لا يمنح قدرة الخلق لأى كائن آخر؛ ولذلك ينبغى أن نقول فى تحريك الذراع: إن الله يُحرّك ذراعى بمناسبة إرادتى تحريك ذراعى، ولقد أهمل النقاد هذه النظرية على اعتبار أنها لا تسوق أية مبررات منطقية ولا تعتمد على أدلة عقلية، بل تلجأ إلى مشاعر دينية واعتبارات إيمانية كالتدخل الإلهى تخرجها عن نطاق الدراسات الميتافيزيقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

(جـ) نظرية التوازى Parallelism

إذا كانت نظرية التأثير المتبادل قريبة من تجربتنا اليومية فإنها صادفت مشكلات لم تستطع التغلب عليها، ولهذا ابتعدت نظرية التوازى عن هذه التجربة

اليومية وذهبت إلى أن النفس والبدن، أو الذهن والجسم يمثلان سلسلتين من الأحداث تتميزان بأنهما منفصلتان ومستقلتان ولا توجد بينهما رابطة سببية، بل توجدان جنبًا إلى جنب فى توازٍ كامل، ذلك لأن الترابط السببى لا يكون إلا بين أمور ذات طبيعة واحدة سواء أكانت نفسية أو جسدية، فيمكن للجوانب النفسية أن يؤثر بعضها فى بعض، فإحساسى بالفرح قد يولد عندى رغبة فى إسعاد الآخرين وإحساسى بالألم قد يؤدى إلى الرغبة فى الانطواء والعزلة، هذه سلسلة من الأحاديث النفسية المترابطة ترابطًا سببيًا، كما أن تعرض يدى لصدمة كهربائية قد يؤدى إلى رعشة فى الجسم كله، وجرحا فى اليد قد يؤدى إلى نزيف.. إلخ، أحداث مادية فسيولوجية مترابطة ترابطًا سببيًا. الأحداث من طبيعتين مختلفتين (حدث نفسى وآخر جسمى) لا يمكن أن تقوم بينهما علاقة سببية، لكن بين الحالات النفسية من ناحية والحالات الجسمية من ناحية أخرى موازاة أو مصاحبة أو تلازمًا فى الحدوث. حين أقوم بعملية عقلية فإنه يصاحبها حدوث حالات فسيولوجية معينة، وحين تحدث حالات فسيولوجية معينة يواكبها حالات نفسية معينة دون أن تكون هناك علاقة سببية بين هذين النوعين من الحالات، فهذه النظرية تنكر أية علاقة سببية بين الاثنين، فمهما يكن من حتمية الارتباط بينهما، فإنه ليس ارتباط تأثير، فالذهن والجسم دائرتان مغلقتان لا تؤثر إحداهما فى الأخرى، وهما كما يقول البعض أشبه بشريكين فى رقصة أشباح دائمة لا تنتهى بعناق أبدًا[1]. ويمكن أن نقول: إن نظرية «المناسبات» عند مالبرانش والتى شرحناها فيما سبق صورة من الصور التى اتخذتها نظرية التوازى.

وهناك صورة أخرى اتخذتها نظرية التوازى عند ليبنتز الذى كان من أكثر دعاة هذه النظرية اتساقًا، ولقد واجه ليبنتز شأنه شأن جميع المدافعين عن هذه النظرية مشكلة تفسير طريقة حدوث هذا التوازى، وكذلك سبب وجود هذا اللارتباط الدائم بين الطرفين، ولعل الحل الذى أتى به هو الحل الوحيد الذى يمكن اقتراحه فى هذا الصدد، فالله قد خلق مملكتين توءمين هما مملكتا الذهن والمادة، ثم ربط بينهما ربطًا دائمًا عن طريق نوع من الانسجام المقدر أزليًا erp-Established Harmony وقد استخدم ليبنتز لإيضاح رأيه هذا، تشبيه الساعتين المشهور، فمن الممكن أن نتصور صانع ساعات خبيرًا يمكنه صنع ساعتين بلغتا من دقة التركيب وكمال الصنعة حدًا يجعلهما بمجرد بدئهما معًا يظلان يدلان دائمًا على نفس الوقت فى انضباط تام، فى هذه الحالة لن يكون هناك تأثير من

(١) هنترميد «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها» ص١٤٢ ترجمة د. فؤاد زكريا دار نهضة مصر للطباعة القاهرة ١٩٦٩.

إحداهما على الأخرى، ولا علاقة بينهما ويظلان جنبًا إلى جنب فى موازاة مطلقة. وتلك هى الحال فى عالمى الجسم والذهن التوءمين: فالله قد وفق بين سلسلتيهما المستقلتين من الحوادث بحيث يتلاءمان على أكمل نحو من الانسجام المقدّر لا يخفق أبدًا، بل ظواهر العالمين تنسجم فى توازٍ مطلق طوال وجودها.

(د) نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism

هناك محاولات أخرى لتفسير العلاقة بين النفس والبدن أو الذهن والجسم بالقضاء على الثنائية ومحاولة الوصول إلى حل واحدى لمشكلة الذهن والجسم.. ومن هذه المحاولات نظرية الظاهرة الثانوية، وكان أول من دعا إليها العالم البيولوجى الإنجليزى المعاصر «توماس هكسلى» (١٨٢٥-١٨٩٥) وطورها فلاسفة معاصرون من أهمهم «سانتيانا: G. Santayana (١٨٦٣-١٩٥٢) وهى تذهب إلى أن التأثير يسير فى اتجاه واحد فحسب، إذ إن التغيرات الجسمية تؤدى إلى حدوث تغيرات ذهنية، لا العكس فليس النشاط النفسى إلا نتاجًا ثانويًا؛ لأن العملية الأساسية ذات طابع فيزيقى بحت. وهكذا يصبح الذهن مجرد ظاهرة مصاحبة أو ظلا للنشاط الجسمى لا تأثير لها فيه فهو أشبه بظل تلقيه عجلة دائرة، فليس للظل تأثير على العجلة أو على حركتها، ولكنه هو نفسه معتمد تمامًا عليها فى وجوده وفى طابعه، ويقول سانتيانا: «إن الذهن صيحة غناء فى رحمة العمل»، فالشىء الأساسى هو النشاط الجسمى، أما الوعى المصاحب له فلا يمثل سوى زخرف غير وظيفى لهذا النشاط، وليس الذهن جوهرًا ديكارتيًا، بل إنه يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما ينطلق صوت دقات الساعة عن حركتها الآلية.

(هـ) نظرية ذات الوجهين.. Double - Aspect Theory

هذه محاولة أخرى لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم مع تجنب الصعوبات التى تبدو حتمية فى أى حل ثنائى، وقد ارتبطت نظرية الوجهين باسم «إسبينوزا» بصفة خاصة، وهى تذهب باختصار إلى أن الذهن والجسم ليسا إلا وجهين متقابلين لحقيقة نهائية واحدة تكمن من ورائهما، فهما أشبه بجانبى الورقة، أو إذا شئنا تشبيهًا أفضل لقلنا إنهما أشبه بالوجهين المقعر والمحدب لعدسة زجاجية واحدة - فليس أمامنا سوى «جوهر» واحد، وما نسميه بالذهن أو البدن ليس سوى وجهين لهذا الجوهر، وبعبارة أخرى فإن تسميتنا للحادث بأنه «ذهنى» أو «جسمى» تتوقف على الوجه الذى نلاحظه منه، أى على العلاقات التى ننظر إليه من خلالها.

نصوص من كتاب
ميتافيزيقا أرسطو

الكتاب الأول

مقالة الألفا الكبرى

نص من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو

ترجمها إلى الإنجليزية: ديفيد روس

الأعمال الكاملة - المجلد الثانى

ص١٥٥٣ وما بعدها

بإشراف ج. بارنز J. Barnes

(١) إن الناس جميعًا يرغبون بطبيعتهم فى المعرفة. والدليل ما يشعرون به
a من متعة عندما تعمل حواسهم. فنحن نحب عمل الحواس حتى بغض النظر عن
980 نفعها، خصوصًا حاسة الإبصار، فنحن نفضل الرؤية، حتى إذا لم نكن سنقدم
23 على فعل ما، والسبب أن هذه الحاسة، من بين جميع الحواس، تجعلنا نعرف،
وتلقى الضوء على كثير من الاختلافات بين الأشياء.

غير أن الحيوانات تولد ولديها ملكة الإحساس، ومن الإحساس تنشأ الذاكرة
فى بعضها دون البعض الآخر. ومن ثَمّ كان النوع الأول من الحيوانات أكثر ذكاء
وقابلية للتعلم من الحيوانات الأخرى التى لا تكون لها ذاكرة. والحيوانات التى
تعجز عن سماع الأصوات حيوانات ذكية، رغم أنها لا تستطيع أن تتعلم مثل
9806 النحل، وأى جنس آخر يشبهها من الحيوانات. أما تلك الحيوانات التى يكون لها،
25 إلى جانب الذاكرة، حاسة السمع، فهى يمكن أن تتعلم.

والحيوانات الأخرى غير الإنسان تعيش على المظاهر والذكريات، وليس لديها
من التجربة المترابطة سوى أقل القليل. أما الجنس البشرى فهو يعيش أيضًا على
الاستدلالات والفن «الصنعة». ومن الذاكرة تنشأ التجربة عند البشر، لأن كثرة من
الذكريات عن الشىء الواحد تؤدى فى النهاية إلى نشأة طاقة التجربة المفردة.
a وتبدو التجربة متشابهة تمامًا مع العلم والفن. والواقع أن الناس يصلون إلى العلم
981 والفن من خلال التجربة، لأن التجربة هى التى تصنع الفن، لكن عدم الخبرة هى
1 مسألة حظ «كما يقول بولس Polus» وينشأ الفن عندما نصدر حكمًا كليًا عامًا عن
موضوعات متشابهة بعد أن نجمع عدة أفكار عن طريق التجربة. فعندما نصدر
حكمًا مثل: عندما يكون كالياس Callias مريضًا فإن هذا الدواء يشفيه، وقل مثل
ذلك فى حالة سقراط إذا مرض، ومجموعة كبيرة من الحالات الفردية الأخرى ـ
10 فتلك مسألة خبرة أو تجربة. لكن إذا حكمنا بأن هذا الدواء يشفى جميع الأشخاص
فى حالة معينة، وفى فئة محددة، عندما يمرضون بهذا المرض كمرضى البلغم
أو الصفراء الذين يعانون حرارة الحمى، فذلك فى هذه الحالة هو الفن.

لا تبدو التجربة، من زاوية الفعل، أقل من الفن من أى وجه، حتى أننا نرى
أناسًا من أهل الخبرة ينجحون أكثر من أولئك الذين لديهم نظرية وليس لديهم
تجربة. والسبب هو أن التجربة هى معرفة بالأفراد، أما الفن فهو معرفة بالكليات،
15 والأفعال والكليات والمنتجات التى تتعلق جميعًا بالفرد. لأن الطبيب لا يعالج
رجلاً واحدًا اللهم إلا بطريقة عارضة، مثل كالياس، وسقراط، أو أى شخص آخر
يتسمى بهذا الاسم الفردى، الذى تصادف وكان إنسانًا.

وإذا ما حدث أنْ كان لدى إنسان جانب نظرى بغير تجربة (جانب عملى) وكان يعرف الكلى، لكنه لم يكن يعرف الفردى المنطوى تحت لواء هذا الكلى، فإنه كثيرًا ما يفشل فى العلاج، ذلك لأن الفرد هو المطلوب علاجه. لكننا مع ذلك نعتقد أن المعرفة والفهم ينتميان إلى الفن أكثر من انتمائهما إلى التجربة، ونحن نفترض أن الفنانين أكثر حكمة من أهل الخبرة (وهو ما يعنى أن الحكمة تعتمد فى جميع الحالات بالأحرى على المعرفة) وذلك لأن الأولى تعرف السبب، فى حين أن الأخيرة لا تعرفه. لأن أهل الخبرة يعرفون أن الموضوع الفلانى هو على هذا 987b النحو، لكنهم لا يعرفون لِمَ كان على هذا النحو. فى حين أن الآخرين يعرفون «لماذا» أى يعرفون السبب. فأساتذة كل حرفة هم أكثر تبجيلاً، وهم يعرفون بحس أصدق، كما أنهم أكثر حكمة من العمال اليدويين؛ لأنهم يعرفون أسباب الأشياء التى تم صنعها (ونحن نظن أن العمال اليدويين هم أشبه بأشياء معينة جامدة لا حياة فيها تعمل فى الواقع دون أن تعرف ما تعمله كالنار التى تحرق ـ لكن بينما تؤدى هذه الأشياء الجامدة التى لا حياة فيها، وظيفتها بنزعة طبيعية، فإن العمال ينجزون أعمالهم عن طريق العادة). ولهذا فإننا نراهم أكثر حكمة ليس بفضل قدرتهم على العمل، وإنما بسبب أن لديهم نظرية لأنفسهم ومعرفة بالأسباب. وبصفة عامة هناك علامة على الإنسان الذى يعرف هى أنه يستطيع أن يعلم غيره من الناس. ومن ثم فهو يعتقد أن الفن هو معرفة أكثر صدقًا من التجربة، ذلك لأن الفنانين يمكن أن يعلموا فى حين أن ذلك ليس فى استطاعة من هم أكثر خبرة فحسب[1].

ومن ناحية أخرى فإننا لا ننظر إلى أى حاسة من الحواس على أنها حكمة أو تمثل الحكمة؛ ومع ذلك فالحواس تعطينا ـ بالقطع ـ معرفة بالجزئيات موثوق بها

(١) على هذا النحو يبدأ أرسطو الحديث فى مقالة الألفا الكبرى عن رغبة الناس الطبيعية فى المعرفة. وهو يستدل على ذلك بما يشعرون به من متعة فى استخدام حواسهم، لاسيما حاسة الإبصار بغض النظر عما يعود عليهم هذا الاستخدام من نفع، والناس يؤثرون حاسة الإبصار على غيرها. والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتسابًا للمعارف، واكتشافًا للفوارق بين الأشياء. ثم يتحدث أرسطو عن الإحساس عند الإنسان والحيوان، ويرى أنه طبيعى عند الحيوان، لكنه يولد الذاكرة فى بعض الحيوانات دون البعض الآخر، وتقف الحيوانات عند حدود الخيال والذاكرة. أما الإنسان فإن تراكم الذكريات الكثيرة المتعلقة بشىء واحد، تنتهى بأن تكون عنده «تجربة» وبواسطة هذه التجربة يبلغ الفن والعلم. والفرق بينهما على النحو التالى: (١) القول بأن الدواء الفلانى يشفى كالياس من المرض الفلانى، ثم سقراط ثم آخرين فرادى، فذلك ما نسميه «بالتجربة». (وهى أقرب إلى الوصفات البلدية الناتجة من تجارب الناس فى حياتهم اليومية). (٢) القول بأن الدواء الفلانى يشفى جميع المصابين بالمرض الفلانى، فذلك هو ما نسميه «بالفن» وذلك يؤدى إلى «العلم» الذى يعنى بمعرفة «الأسباب» والعلل. ولقد ظهرت العلوم فى البلدان التى يتمتع المفكرون فيها بأوقات فراغ، ولهذا ظهرت الرياضيات فى مصر حيث سمح لطبقة الكهنة بالفراغ والراحة، وإذا كان العلم معرفة بالأسباب والعلل، فأعلى مراحل العلم هى الفلسفة التى موضوعها المبادئ الأولى والعلل البعيدة (المترجم).

إلى أقصى حد. لكنها لا تعطينا «سبب» أى شىء، فهى تعرفنا مثلاً أن النار ساخنة، لكنها تقول لنا فحسب إنها ساخنة.

من الطبيعى أن الناس أعجبوا بمن ابتكر ـ فى البداية ـ أى فن يجاوز حدود الإدراكات الحسية الشائعة للإنسان. لا فقط لأنه يوجد شىء مفيد تم ابتكاره، بل لأنهم اعتقدوا أنه أشد حكمة وأعلى من الآخرين أو من بقية الناس. وكلما ابتكر الناس فنونًا أكثر، واتجه بعضها إلى ضرورات الحياة، بينما اتجه البعض الآخر إلى الترويح عن النفس، فقد نظر الناس إلى مبتكرى النوع الثانى على أنهم باستمرار أشد حكمة من مبتكرى النوع الأول، لأن أفرع المعرفة عندهم لم تتجه إلى المنفعة. ومن هنا فإنه عندما استقرت جميع هذه المبتكرات فعلاً، فقد تم اكتشاف العلوم التى لا تتجه نحو جلب المتعة ولا إلى ضرورات الحياة، وقد حدث هذا الاكتشاف لأول مرة فى الأماكن التى بدأ الناس فيها يستمتعون بالفراغ والراحة. وهذا هو السبب فى أن الفنون الرياضية قد تأسست فى مصر، حيث سُمِحَ لطبقة الكهنة بالاستمتاع بالفراغ والراحة.

لقد سبق أن قلنا فى كتاب «الأخلاق Ethics» ما الفارق بين الفن والعلم وغيرهما من القدرات المتشابهة[1]. غير أن موضوع مناقشاتنا الحالية هو ما يلى: أن الناس جميعًا يفترضون أن ما يسمى بالحكمة يدرس العلل الأولى أو المبادئ الأولى للأشياء، ولهذا السبب ـ كما سبق أن ذكرنا من قبل ـ اعتقد الناس أن رجل الخبرة هو أكثر حكمة ممن لديه أية مدركات حسية أيًا كان نوعها، وأن الفنان أكثر حكمة من أهل الخبرة، وأن أستاذ المهنة أكثر حكمة من إنسان الآلة
982 الميكانيكي، وأن الأنواع النظرية من المعرفة تنطوى على قدر طبيعى من الحكمة أكثر من المعرفة المنتجة. ومن الواضح، إذن أن الحكمة هى معرفة أسباب ومبادئ معينة.

[٢] مادمنا نبحث عن هذه المعرفة، فلابد أن نسأل من أى نوع تكون هذه المبادئ والأسباب، التى تكون معرفتها هى الحكمة. فلو أخذنا الأفكار التى لدينا عن الرجل الحكيم، فلربما أمدتنا هذه الأفكار بجواب أشد وضوحًا. فنحن إذن نفترض أولاً أن الرجل الحكيم هو مَنْ يعرف كل شىء، بقدر الإمكان، رغم أنه لا يعرف هذه الأشياء فُرادى. وثانيًا مَنْ يستطيع أن يعرف الأشياء الصعبة التى لا يسهل على الإنسان العادى معرفتها فهو حكيم. (فالإدراك الحسى أمر شائع

(١) فى المقالة الأولى من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ١٠٩٤ ـ أ و ب حيث يتحدث عن الصناعات والعلوم المختلفة والغايات التى تقصدها كل منها (المترجم).

للجميع، ومن ثم فهو سهل ولا يدل على حكمة). ومن ناحية أخرى فمَنْ هو أكثر دقة، ومن يكن أكثر قدرة على علم الأسباب فهو أكثر حكمة. وكذلك فى كل فرع من أفرع المعرفة، وأفرع العلوم المرغوبة لذاتها، ومن أجل معرفة أكثر بطبيعة الحكمة، أكثر من المعرفة المرغوبة لنتائجها. والعلم الأعلى هو من طبيعة أكثر حكمة من العلم الثانوى، لأن الرجل الحكيم ينبغى ألا يؤمر، بل إنه هو الذى يأمر، ولا ينبغى أن يطيع الآخرين، بل ينبغى على من هو أقل حكمة منه أن يطيعه.

مثل هذه الأفكار إذن ـ وهى كثيرة ـ هى التى تكون لدينا عن الحكمة وعن الحكيم. والآن فإن هذه الخصائص عن معرفة كل شىء لابد أن تنتمى إليه، أعنى إلى مَنْ يحصل من المعرفة الكلية على أعلى درجة، قد يعرف بمعنى ما جميع الموضوعات الثانوية. وهذه الأشياء وأعظمها كلية، هى بصفة عامة من أصعب الأشياء لأن يعرفها الناس، لأنها أبعد ما تكون عن الحواس. وأكثر العلوم دقة هى تلك العلوم التى تدرس أكثر المبادئ الأولى، لأن تلك التى تنطوى على مبادئ أقل هى أكثر دقة من تلك التى تنطوى على مبادئ إضافية مثل مبادئ الحساب أكثر من مبادئ الهندسة. غير أن العلم الذى يبحث فى المبادئ يمكن بلوغه أيضًا أكثر من غيره، لأن الناس الذين يقومون بتعليمه هم أولئك الذين يقومون بتعليم أسباب كل شىء. ويسعى الناس إلى الفهم والمعرفة لذاتهما، وهما إنما يوجدان فى المعرفة التى يمكن معرفتها أكثر من غيرها. لأن مَنْ يختار أن يعرف لذات المعرفة فإنه سوف يختار فى الحال المعرفة الأكثر حقيقة. وهى المعرفة بما يمكن أن نعرفه أكثر من غيره. والمبادئ الأولى أو الأسباب الأولى يمكن معرفتها أكثر من غيرها؛ لأنه بسبب هذه المبادئ وعن طريقها، تعرف جميع الأشياء الأخرى، لكن هذه لا تعرف عن طريق الأشياء التابعة لها. والعلم الذى يعرف 982b النهاية التى لابد أن يصل إليها كل شىء هو العلم الذى نثق به أكثر من غيره. وأكثر ثقة من العلوم الثانوية أو التابعة له وهذه النهاية هى الخير فى كل فئة، وهى الخير الأقصى فى الطبيعة ككل، فإذا حكمنا بجميع المقاييس التى سبق أن ذكرناها، فإن الاسم الذى نبحثه يقع فى العلم نفسه. ولابد أن يكون ذلك هو العلم الذى يبحث فى المبادئ أو الأسباب الأولى. لأن الخير ـ أعنى ما يبحث من أجله ـ هو واحد فى جميع الأشياء[١].

(١) التجربة أعلى من المعرفة الحسية، والفن أعلى من التجربة. والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية. وهكذا نصل إلى العلم بمعناه الحقيقى. لأن العلم علم بالكلى وبالعلل، وهى أعلى من العلم بالواقع فحسب، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى. ومن ناحية أخرى فمن يصل إلى العلم بالعلة يكون أقدر على التعليم. وأعلى العلوم النظرية هى الحكمة»، لأنها علم الوجود بما هو وجود وملحقاته. وهى العلم الأول لأنها تطلب المبادئ الأولى والعلل البعيدة. (المترجم).

أما أن هذا ليس علم إنتاج فهذا واضح حتى من تاريخ الفلاسفة الأول، فنتيجة لدهشتهم بدأ الناس لأول مرة ـ كما يبدأون الآن ـ فى التفلسف. لقد اندهشوا فى الأصل من مشكلات واضحة، ثم تقدموا شيئًا فشيئًا فوضعوا مشكلات عن مسائل أعظم مثل المشكلات التى أقاموها حول القمر وحول الشمس والكواكب. وحول نشأة الكون. والرجل الذى تحير وتعجب ظن نفسه جاهلاً (ومن هنا فإن محب الأسطورة هو بمعنى ما محب للحكمة، لأن الأسطورة مليئة بالعجائب) ومن ثم فما داموا أنهم تفلسفوا ليهربوا من الجهل، فمن الواضح أنهم تابعوا البحث فى العلم ليعرفوا لا من أجل غاية نفعية، وهذا ما تؤكده الوقائع، فلم يبدأ البحث فى هذه المعرفة إلا بعد أن أشبعت ضروريات الحياة تقريبًا، وتوفرت الأمور المطلوبة للراحة. فمن الواضح إذن أننا لا نبحث عن هذه المعرفة من أجل أى خبرة أخري. لكنا نقول أنه لماكان الإنسان حرًا، وأنه يوجد من أجل ذاته، لا من أجل أى شيء آخر، فلذلك كنا نتابع هذه المعرفة بوصفها العلم الوحيد الحر، لأنه وحده الذى يوجد لذاته.

ومن هنا فإن حيازته ربما نظر إليها، بحق، على أنها تجاوز قدرة الإنسان، لأن الطبيعة البشرية واقعة فى العبودية من جوانب كثيرة، وطبقًا لما يقوله سيمويندز Simonides: «الله وحده هو الذى يمتلك هذه المزية»[١] وليس من المناسب ألا يقنع الإنسان بالبحث عن المعرفة التى تناسبه، فإذا كان فيما يقوله الشعراء شيء حق وكانت الغيرة طبيعية للقدرة الإلهية، فمن المرجح حدوثها هنا قبل أى مجال آخر، وكل مَنْ تفوق فى هذه المعرفة لابد أن يكون سيئ الطالع. غير أن القدرة الإلهية لا
983 يمكن أن تكون غيور (الواقع كما يقول المثل: الشعراء يقولون أكاذيب كثيرة) ولا ينبغى الظن بأن هناك أى علم ينال من التبجيل ما يناله هذا العلم. لأن أعظم علم إلهى هو أيضًا علم يبجل. وهذا هو العلم وحده ـ بطريقتين ـ أعظم إلهية، لأن العلم الذى يناسب الله أكثر من أى علم آخر هو العلم الإلهى، وكذلك أى علم يدرس الموضوعات الإلهية. ولهذا العلم وحده هاتان الصفتان معًا، فقد قيل إن الله هو من بين الأسباب جميعًا أو هو المبدأ الأول. ومثل هذا العلم إما أن يكون الله وحده أو أن الله هو فوق جميع الموضوعات الأخرى. والواقع أن جميع العلوم ربما كانت أكثر ضرورة من هذا العلم لكنها ليست أفضل منه[٢].

(١) سيمونيدز Simonides : شاعر يونانى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد (المترجم).

(٢) ها هنا نجد التسمية الثالثة للميتافيزيقا. كانت الأولى هى علم المبادئ الأولى أو هى «الفلسفة الأولى»، وكانت الثانية أنها «الحكمة» ـ وهى الآن العلم الذى يدرس الله بوصفه السبب الأول، ومن ثم فهى علم الإلهيات thoology (المترجم).

ومع ذلك فاكتساب هذا العلم لابد ـ بمعنى ما ـ أن ينتهى إلى شىء يضاد أبحاثنا الأصلية، لأن الناس جميعًا يبدأون، كما يقال، من التعجب أو الدهشة من أن الأمر على هذا النحو (كما هى الحال فى الدُّمى التلقائية أو الانقلاب الصيفى أو الشتوى، أو قطر المربع الذى لا يمكن قياسه من جانب، فذلك يبدو مدهشًا أو عجيبًا لكل الناس الذين ليس لديهم بعد تفسير لكيف يوجد شىء مالا يمكن قياسه حتى بأضأل الوحدات.

لكن لابد لنا أن ننتهى إلى العكس، كما يقول المثل، إلى الحالة الأفضل، كما هى الحال فى تلك الأمثلة عندما يتعلم الناس السبب، لابد أن يكون هناك شىء يندهش له عالم الهندسة بشدة أكثر من تحول قطر المربع إلى شىء لا يمكن قياسه.

لقد ذكرنا، إذن، طبيعة العلم الذى نبحث عنه، العلامة التى لابد أن يبلغها بحثنا ودراستنا بأسرها.

[٣] من الواضح أن علينا تحصيل المعرفة بالأسباب الأصلية (لأننا نقول إننا لا نعرف شيئًا ما إلاعندما نعتقد أننا نعرف سببه الأول). والأسباب (أو العلل) تقال على أربعة معان:

- تقال على الجوهر أو واحد من هذه المعانى، أى على الماهية، لأن «لماذا» تطلق فى النهاية على الصيغة Formula «ولماذا» النهائية هى السبب وهى المبدأ.
- كما تقال بمعنى آخر على المادة أو الحامل.
- وتقال بمعنى ثالث على مصدر التغير.

وتقال بمعنى رابع مضاد لهذا المعنى، ما يهدف إليه الشىء هو خيره (فذلك هو غاية كل تغير ونمو) ـ لقد سبق أن درسنا هذه الأسباب والعلل دراسة كافية، فى كتابنا عن «الطبيعة»، ومع ذلك دعنا نذكر لمساعدتنا أولئك الذين درسوا 983 b
مبحث الوجود وتفلسفوا حول الواقع الموجود أمامنا. إذ من الواضح أنهم تحدثوا أيضًا عن أسباب ومبادئ معينة وسيكون من المفيد أن نتجاوز وجهات نظرهم إلى بحثنا الحالى. لأننا إما أن نجد نوعًا آخر من العلل أو اقتناعًا أكثر بصحة تلك العلل التى نذكرها الآن.

لقد فكر الفلاسفة الأول أكثر فى المبادئ ذات الطبيعة (المادية) واعتقدوا أنها هى وحدها مبادئ الأشياء جميعًا، فهى تلك التى تتكون منها الأشياء كلها، والتى منها ظهرت إلى الوجود لأول مرة، والتى تنحل إليها فى النهاية. (فالموجود يظل كما هو والتغيرات تتم فى مظاهره) وما يقولونه هو عنصر

الأشياء ومبدؤها. ومن ثم فهم يعتقدون أن لا شيء يمكن أن يظهر أو يختفى، مادام هذا النوع من الكائنات موجودًا باستمرار، على نحو ما تقول إن سقراط لا يظهر تمامًا عندما يصبح جميلاً أو موسيقيًا، ولا يتوقف عن الوجود تمامًا عندما تقول إن سقراط لم يفقد هذه الخصائص (الجمال أو الموسيقى)، لأن الحامل ألا وهو سقراط نفسه يظل كما هو. وعلى ذلك فهم لا يقولون لا شيء آخر يظهر فى الوجود أو يكف عن الوجود، لأنه لابد أن يكون هناك كيان ما، إما واحدًا أو أكثر من واحد، تظهر منه جميع الأشياء الأخرى ويظل كما هو[١].

ومع ذلك فهم لا يتفقون جميعًا على عدد هذه المبادئ أو طبيعتها فطاليس مؤسس هذه المدرسة الفلسفية يقول إن هذا المبدأ هو الماء. (وهو لهذا السبب يعلن أن الأرض تطفو فوق سطح الماء) وربما جاءته الفكرة من رؤيته غذاءَ أن الأشياء جميعًا لابد أن تكون رطبة، وأن الحرارة نفسها تنشأ من الرطوبة، وتبقى حية بواسطتها (أو أن ما صدرت عنه هو مبدأ كل شيء). وقد استمد فكرته من هذه الواقعة، وأن بذور كل شيء ذات طبيعة رطبة، وأن الماء هو أصل طبيعة الأشياء الرطبة.

واعتقد البعض أن القدماء الذين عاشوا قبل الجيل الحالى بزمن طويل، والذين كانوا أول من ذكر روايات عن الآلهة، كانت لديهم وجهة نظر مشابهة عن الطبيعة، لأنهم جعلوا من الأوقيانوس.. Ocean ومن تيش.. Tethys[٢] والدين للخلق. ووصفوا قَسَم الآلهة بأنه كان يتم بجوار الماء الذى أسموه هم أنفسهم ستايكس.. Styx[٣] لأنه أقدم الأنهار وأكثرها احترامًا وهو أعظم الأشياء احترامًا فهو الذى
984 يُقْسِمُ به المرء. وربما كان هناك شك فيما إذا كان هذا الرأى عن الطبيعة رأيًا بدائيًا وقديمًا. غير أنه يقال إن طاليس، على أية حال، أعلن ذلك بنفسه عن المبدأ الأول. أما هيبو.. Hippo فليس من المناسب أن يوضع بين هؤلاء المفكرين بسبب تفاهة فكره.

(١) سوف يبدأ أرسطو فى عرض آراء الفلاسفة السابقين وما يقولونه عن المبادئ الأولى أو العلل البعيدة أو الجوهر الأول، ثم يقوم بنقدها، ولهذا فإن هذا الجزء يعتبر أقدم تأريخ للفلسفة اليونانية السابقة على أرسطو (المترجم).

(٢) تثيس: إلهة من أقدم آلهة العالم فى أساطير اليونان، وهى تجسيد لخصوبة الأنثى فى الماء. ابنة أورانوس (السماء) وجيا (الأرض) تزوجت من شقيقها «أوقيانوس» وأنجبت منه أكثر من ثلاثة آلاف فتاة هى التى نسميها بأنهار العالم. قارن أوقيانوس فى «معجم ديانات وأساطير العالم» للدكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولى جـ ٣ ص٤٥ (المترجم).

(٣) ستايكس: نهر مقدس فى العالم الآخر ذكره الشاعر هزيود فى أنساب الآلهة، وهوأقدم بنات أوقيانوس وتثيس. عندما نشبت المعارك بين زيوس كبير الآلهة والتيتان (العمالقة ـ المردة) طلبت من أبنائها أن يقفوا إلى جوار زيوس، فأعطاها كبير الآلهة مكانة محترمة وكان يُقسم بها، ثم جعل قَسَم الآلهة يتم بجوار هذا النهر «معجم ديانات وأساطير العالم» للدكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولى جـ ٣ ص٢٧٤ (المترجم).

أما إنكسمس وديوجنز.. Diogenes فقد جعلا الهواء أسبق من الماء، كما جعلاه العنصر الأول فى الأجسام البسيطة، فى حين أن هيباسوس.. Hippasus من ميتابونتين Metapontiun[١]. وهيراقليطس الأفسوسى، فقد قالا إنه النار. فى حين يقول أمباذوقليس إنه العناصر الأربعة مضيفًا عنصرًا رابعًا هو التراب (الأرض) للعناصر الثلاثة التى سبق ذكرها؛ لأن هذه العناصر فيما يقول تبقى دائما ولا تظهر، باستثناء أن تصبح أكثر أو أقل عن طريق تجمعها فى شىء واحد أو انفصالها عن الواحد.

أما إنكساجوراس الكلازومينى الذى رغم أنه كان أكبر سنًا من أمباذوقليس فقد كان متأخرًا عنه من حيث نشاطه الفلسفى - فهو يقول إن المبادئ لا متناهية فى عددها. لأنه يقول إن جميع الأشياء المتجانسة تظهر وتختفى (على نحو ما يفعل الماء أو النار) فقط عن طريق التجمع والانفصال (وهى لا تتجمع وتفترق بأى معنى آخر وإنما تبقى هكذا على نحو أزلى).

وربما اعتقد المرء بسبب هذه الوقائع أن العلّة الوحيدة هى ما يسمى بالعلّة المادية. لكن كلما تقدم البشر، كشفت لهم الوقائع نفسها عن الطريق وساعدت فى إرغامهم على البحث فى الموضوع. ومهما يكن من الصواب أن نقول إن كل نشأة وانهيار تبدأ من عنصر واحد أو أكثر، فإن السؤال هو: لماذا يحدث ذلك؟ وما العلة؟ لأن الحامل، على الأقل، لا يتغير هو نفسه، فمثلاً لا يحدث التغير فى أى من الخشب أو البرونز، الخشب عندما نصنع منه سريرًا ولا البرونز عندما ننحت منه تمثالاً، لكن شيئًا آخر هو العلة فى هذا التغير (العلة الفاعلة). والبحث فى هذا الموضوع يعنى البحث عن العلة الثانوية - كما ينبغى أن نقول - التى تتكون منها بداية الحركة. إن أولئك الذين يشرعون من البداية فى هذا النوع من البحث ويقولون إن الحامل واحد، لا يسخطون على أنفسهم قط، لكن بعضًا على الأقل من أولئك الذين يؤكدون أنه شىء واحد - رغم أنهم أحبطوا فى هذا البحث عن العلة الثانية - يقولون إن الواحد والطبيعة ككل لا يمكن أن يتغير، لا فقط من حيث 984b
النشأة والانهيار - لأن ذلك اعتقاد قديم والكل يوافق عليه - بل كل تغير آخر أيضًا، وتلك نظرة خاصة بهم وحدهم - أما بالنسبة لأولئك الذين ذهبوا إلى أن الكون واحد ولم ينجحوا فى الكشف عن علة من هذا القبيل، ربما باستثناء بارميندس.. Parmenides - لدرجة أنه لم يفترض علة واحدة فحسب، بل افترض - بمعنى ما -

(١) هيباسوس: فيلسوف فيثاغورى من القرن الرابع قبل الميلاد، ذهب إلى أن كل شىء محدود وفى حركة دائمة، لم يترك شيئًا مكتوبًا. (المترجم).

علتين. لكن بالنسبة لأولئك الذين افترضوا وجود الحار والبارد، أو النار والأرض كعناصر، فإنهم يعالجون النار كما لو كان لها طبيعة تجعلها قادرة على تحريك الأشياء. أما الماء والأرض وأشياء كهذه فهم يعاملونها بطريقة مضادة. عندما كان لهؤلاء الناس والمبادئ من هذا النوع زمانها، وعندما وجد المتأخرون أنها لا تكفى لنشأة طبيعة الأشياء، فإن الناس اضطرتهم الحقيقة نفسها، كما نقول، للبحث من جديد فى النوع الآخر من العلة؛ إذ من المؤكد أنه لا يحتمل أن تكون النار أو التراب أو أى عنصر من هذا القبيل، هو المبرر الذى يجعل الأشياء تُظهر الخير والجمال سواء فى وجودها أو فى ظهورها فى آن معًا أو أن هؤلاء المفكرين ينبغى أن يفترضوا أنها كانت على هذا النحو، ولا يمكن من ناحية أخرى أن ننسب قدرًا من الأهمية التلقائية (أو العفوية) والحظ، وعندما قال رجل واحد إن العقل كان حاضرًا كما فى الحيوانات، فكذلك يوجد خلال الطبيعة، بوصفه علة العالم وعلة نظامه، فإنه بدا أشبه برجل متزن بين الأحاديث العشوائية لأسلافه. ونحن نعلم علم اليقين أن إنكساجوراس أخذ بهذه الآراء، وإنْ كان هرموتيموس[1] Hermotimus الكلازومينى كان له الفضل فى التعبير عن هذه الآراء فى فترة مبكرة. أولئك الذين اعتقدوا أنهم بذلك قرروا وجود مبدأ للأشياء يكون فى الوقت ذاته علة للجمال، وهو علة من النوع الذى تكتسب منه الأشياء الحركة.

30 [٤] ربما تشكك المرء فى أن «هزيود» كان أول من بحث عن هذا الأمر، أو ربما كان شخص آخر هو الذى وضع الحب أو الرغبة كمبدأ بين الأشياء الموجودة، على نحو ما فعل بارمنيدس، لأنه يقول فى حديثه عن نشأة الكون:

«كان الحب أول شىء خطّه الآلهة». (بارمنيدس)

ويقول هزيود:

«كان العماء chaos (الفوضى ـ الاضطراب) أول الأشياء جميعًا ظهورًا إلى الوجود، ثم كانت الأرض ذات الصدر العريض.. وفى المقدمة كان الحب أول الخالدين جميعًا»[2].

مما يعنى أنه من بين الأشياء الموجودة لابد أن تكون هناك علّة تحرك الأشياء وتجمعها معًا. أما كيف ينبغى علينا أن نرتب هؤلاء المفكرين لأولوية الكشف، فذلك أمر سوف نحسمه فيما بعد.

(١) شخصية فيثاغورية يقال إن فيثاغورس تجسد فيها قبل أن يظهر ـ راجع ديوجنس اللايرتى «حياة أعلام الفلاسفة» المجلد الثانى ـ ترجمة ر. د. هيكس ص٣٢٥ (المترجم).

(٢) هذا ما ذكره أفلاطون فى محاورة «المأدبة» ص١٧٨ على لسان فايدروس (المترجم).

لكن لما كانت أضداد الأشكال المختلفة من الخير تدرك أيضًا على أنها موجودة فى الطبيعة ـ لا النظام والجمال فحسب ـ بل أيضًا الفوضى والقبح. بل إن الأشياء السيئة أعظم فى عددها من الأشياء الحسنة، والأشياء الوضيعة أكثر من الأشياء الجميلة ـ لذلك فإننا نجد مفكرًا آخر يدخل الصداقة والنزاع، ويجعلهما معًا علة مجموعة من هاتين المجموعتين من الصفات. ذلك لأننا تابعنا وجهة نظر أمباذوقليس.. Empedocles وفسرناها طبقًا لمعانيها وليس طبقًا لتعبيرها الصبيانى، فلابد أن نجد أن الصداقة هى علة الأشياء الخيرة وأن النزاع أو الشقاق هو علة الأشياء السيئة. ومن ثم فلو أننا قلنا إن أمباذوقليس ذكر الاثنين معًا بمعنى ما، وكان أول مَنْ جعل السيئ والخير أو الخير والشر مبادئ، لكنا على حق بالطبع، مادام علة الأشياء الخيرة جميعًا هو الخير نفسه.

من الواضح أن هؤلاء المفكرين، كما نقول، قد عرضوا لنقطة معينة من العلتين اللتين ميزناهما (أو تحدثنا عنهما) فى كتابنا عن الطبيعة ـ وهما المادة ومصدرالحركة ـ رغم أن عرضهم كان غامضًا وغير واضح، لكن على نحو ما يسلك الرجال غير المدربين أثناء القتال، لأنهم يدورون حول خصومهم وكثيرًا ما يضربون ضربة قاضية، لكنهم لا يقاتلون على أسس أو مبادئ علمية، وبالمثل فإن هؤلاء المفكرين لا يعرفون فيما يبدو ماذا يقولون؛ إذ من الواضح ـ كقاعدة ـ أنهم لا يستفيدون من عللهم، اللهم إلا بقدر ضئيل. فأنكساجوراس يستخدم «العقل» كمثل استخدام «الإله الذى يخرج من الآلهة»[(١)] ـ فى خلق العالم، وعندما يختار ماذا يقول عن السبب الذى يجعل شيئًا ما يوجد على نحو ضرورى فإنه يدخل لنا العقل، لكنه فى جميع الحالات الأخرى يعزو الأحداث إلى أسباب أخرى بدلاً من أن ينسبها إلى العقل. وعلى الرغم من أن إمباذوقليس استخدم العلل إلى حد أعظم من ذلك، فإنه لم يفعل ذلك على نحو كاف أو فعَّال ولا هو بلغ الاتساق فى استخدامه لهذه العلل. فهو على الأقل فى حالات كثيرة يجعل الصداقة (المحبة) تفرق بين الأشياء، كما يجعل النزاع أو الشقاق (الكراهية) تجمع بينهما. ذلك لأن الكون عندما ينحل إلى عناصره بواسطة النزاع، فإن النار تتجمع فى شىء واحد. وقل مثل ذلك فى كل عنصر من العناصر الأخرى. غير أن هذه العناصر عندما تتجمع من جديد بتأثير المحبة فى شىء واحد، فلابد للأجزاء أن تعود مرة أخرى إلى الانفصال عن كل عنصر.

(١) Deus ex Machina تعبير كان يستخدم فى المسرح اليونانى عندما تتأزم الأمور فى المأساة، فيهبط إله المسرح بحبل ليقوم بحل العقدة ـ وأصبح يقال عن الحلول الفجائية التى تظهر بغير مقدمات منطقية (المترجم).

إمباذوقليس Empedocles (٤٩٠–٤٣٠ ق . م) إذن فى مقابل أسلافه كان أول من قدَّم هذه العلة فى صورة منقسمة، دون أن يضع مصدرًا واحدًا للحركة، بل مصادر مختلفة ومتضاربة. كما أنه كان من ناحية أخرى أول مَنْ تحدث عن العناصر المادية الأربعة. ومع ذلك فهو لم يستخدم كلمة أربعة، لكنه عالجها كما لو كانت علتين فقط. فقد عالج النار بذاتها، أو أضدادها الأرض أو التراب،
985 b والهواء، والماء، كنوع واحد من الأشياء ، وفى استطاعتنا أن ندرس ذلك من القصيدة التى تركها[1].

لقد تحدث هذا الفيلسوف، إذن، كما سبق أن ذكرنا عن المبادئ بهذه الطريقة وجعلها بهذا العدد. وأما لوقيبوس Leucippus ومساعده ديمقريطس Democritus فإنه يقول إن الملاء والفراغ هما العناصر، مطلقًا على الأول اسم الوجود وعلى الثانى اسم اللا وجود. فالملاء هو الوجود الجامد، والفراغ هو اللاوجود أو العدم (وهذا هو السبب فى أنهم يقولون إن ما هو موجود ليس أكثر مما هو غير موجود لأن الجسم ليس أكثر من الخلاء). ويجعلون منها العلل المادية للأشياء وكما أن أولئك الذين يجعلون من الجوهر الكافى تحت السطح واحدًا تنشأ عنه جميع الأشياء الأخرى عن طريق تحولاته، يفترضون أن المتخلخل والكثيف هما مصدر جميع التحولات. وبالطريقة نفسها يذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن الاختلافات بين العناصر هى العلل فى جميع الكيفيات الأخرى. ويقولون إن هذه الاختلافات ثلاثة هى الشكل والترتيب والوضع. فهم يقولون إن ما هو موجود لا يختلف إلا فى «الإيقاع» و«التلامس» و«التحول أو الانعطاف» ـ والإيقاع هو الشكل، والتلامس هو الترتيب أو النظام، التحول أو الانعطاف هو الوضع. ذلك لأن «أ» تختلف عن «ب» فى الشكل، كما أن «أ ب» تختلف عن «ب أ» فى الترتيب. و«هـ أ» مقلوبة تختلف عن «هـ أ» معدولة فى الوضع. أما مشكلة الحركة من أين أو كيف توصف بها الأشياء فهى مشكلة أهملها هؤلاء المفكرون بكسل كغيرهم من المفكرين.

وهكذا نجد أنه بالنسبة للعلتين، فيبدو كما سبق أن ذكرنا، أن الفلاسفة الأول قد دفعوا ببحثهما إلى مسافة بعيدة.

[٥] لقد كان الفيثاغوريون.. Pythagoreans ـ كما سُموا ـ معاصرين لهؤلاء الفلاسفة وسابقين عليهم، وقد كرسوا أنفسهم للرياضيات[2]. كما كانوا أول مَنْ

(١) ترك قصيدتين: الأولى طويلة أكثر من ألفى بيت من الشعر وعنوانها: «فى طبيعة الأشياء» والثانية أقل طولاً وعنوانها «فى التطهير» (المترجم).

(٢) راجع عن المدرسة الفيثاغورية عمومًا كتاب «نساء فلاسفة» الفصل الأول والثانى والثالث، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ (المترجم).

دفع بهذه الدراسة إلى الأمام، ولما كانوا قد تقدموا بها فقط اعتقدوا أن مبادئها هى مبادئ الأشياء جميعًا، وما دامت أن مبادئ العدد هذه هى الأولى بالطبيعة. ولأنهم رأوا فى الأعداد فيما يبدو الكثير من المتشابهات بين الأشياء الموجودة والتى تظهر إلى الوجود أكثر من المتشابهة بين ما هو موجود وبين النار والتراب والماء (فمثل هذا التحول أو ذاك فى الأعداد هو العدالة. وتحول آخر هو النفس أو الروح أو العقل، وآخر هو الفرصة). ومادامو قد وجدوا من ناحية أخرى أن خصائص ونسب السلَّم الموسيقى يمكن التعبير عنها بالأعداد، فقد بدت لهم جميع الأشياء الأخرى عندئذ وقد صيغت طبيعتها كلها على غرار الأعداد، كما بدت الأعداد على أنها أول الأشياء فى الطبيعة ككل، فقد افترضوا أن عناصر الأعداد هى عناصر الأشياء جميعًا، والسماء ككل هى سُلَّم موسيقى وعدد. وجميع خواص الأعداد والسلم التى استطاعوا أن يبنوا اتفاقها مع صفات وأجزاء ونظام السماوات كلها، جمعوها وجعلوها تناسب خطتهم. وإذا كانت هناك هوة فى أى مكان فهم على استعداد لعمل أية إضافات ليجعلوا نظريتهم كلها مترابطة. فمثلا لما كان يظن أن العدد «١٠» أكمل الأعداد، وأنه يحتوى على طبيعة الأعداد كلها، فقد ذهبوا إلى أن الأجسام التى تتحرك فى السماء هى عشرة أجسام. لكن لما كانت الأجسام المرئية ليست سوى تسعة أجسام فقط، فلكى يعالجوا هذا الوضع فقد ابتكروا جسمًا عاشرًا هو الأرض ـ المقابلة. ولقد ناقشنا هذه الموضوعات بتفصيل أكثر فى مكان آخر. 986 a

غير أن موضوع مناقشتنا هو أننا قد نتعلم من هؤلاء الفلاسفة ما يفترضون أنه مبادئ، وأنها يمكن أن تندرج تحت ما سميناه بالعلل. ومن الواضح إذن أن هؤلاء المفكرين اعتقدوا أن العدد هو المبدأ بوصفه مادة للأشياء وكشكل لحالاتها وتحولاتها فى آن معًا. كما ذهبوا إلى أن عناصر الأعداد هى الزوجى Even والفردى odd ، وأن التشكيلات من هذين لا حدَّ لهما، وأن الأخير محدود. وأن الواحد يتكون من كليهما (لأنه زوجى وفردى فى آن واحد) وأن العدد من الواحد، وأن السموات كلها أعداد كما سبق أن ذكرنا.

مفكرون آخرون من هذه المدرسة نفسها يقولون إن هناك عشرة مبادئ يرتبونها فى عمودين ذوى طبيعة متشابهة[1]:ـ

١ ـ المحدود واللامحدود

(١) راجع عن هذه الأضداد العشرة كتابنا السالف «نساء فلاسفة» ص٥٤ ـ ٥٥، مع ملاحظة أن العدد عشرة هو أكمل الأعداد (المترجم).

٢ ـ الفردى والزوجى
٣ ـ الواحد والكثير
٤ ـ اليمين واليسار
٥ ـ الذكر والأنثى
٦ ـ الثابت والمتحرك
٧ ـ المستقيم والمنحنى
٨ ـ النور والظلمة
٩ ـ الخير والشر
١٠ ـ المربع والمستطيل

ويبدو أن ألكمايون.. Alcmaeon[1] من كروتون Croton قد أدرك الموضوع بالطريقة نفسها، وهو إما أن وصل إلى هذه النظرة عن طريق الفيثاغوريين أو أنهم وصلوا إليها عن طريقه، لأنه عبَّر فى فلسفته عن شىء مشابه تمامًا لفلسفتهم.فقد ذهب إلى القول بأن معظم شئون البشر تسير زوجًا زوجًا. وهذا لا يعنى بذلك أضدادًا محددة كتلك الأضداد التى تحدث عنها الفيثاغوريون، وإنما
986 b أية أضداد تجمعها المصادفة مثل الأبيض والأسود، الحلو والمر، الكبير والصغير. وقد رفض أفكارًا غير محددة عن الأضداد الأخرى، غير أن الفيثاغوريين أعلنوا ما هى الأضداد الموجودة وكم عددها فى آن واحد.

ونستطيع إذن أن نتعلم الشىء الكثير من هاتين المدرستين: منها أن الأضداد هى مبادئ الأشياء. أما ما هذه المبادئ وكم عددها؟ فنستطيع أن نتعلمه من إحدى هاتين المدرستين. أما التساؤل كيف يمكن أن تتجمع هذه المبادئ معًا تحت اسم العلل التى سميناها من قبل، فذلك أمر لا يتقرر عندهم بوضوح، وعلى نحو منفصل. غير أنهم (فيما يبدو) رتبوا العناصر تحت عنوان المادة، وهم يقولون إن الجوهر يتكون ويتشكل من هذه العناصر كأجزاء محايثة.

فى استطاعتنا أن ندرك بما فيه الكفاية من هذه الوقائع، مغزى ما قاله القدماء من أن عناصر الطبيعة هى أكثر من عنصر واحد. وإنْ كان هناك بعضهم ممن تحدث عن الكون كما لو كان كيانًا واحدًا فحسب. على الرغم من أنهم لم يكونوا متشابهين سواء فى امتياز عبارتهم، أو فيما يتعلق بطبيعة هذا الكيان. ومناقشة هؤلاء لا تتناسب على الإطلاق مع بحثنا الحالى عن العلل، لأنهم لم يفترضوا، كما فعل بعض الفلاسفة الطبيعيين، أن ما يوجد هو الواحد. ومع ذلك

(١) كان ألكمايون طبيبًا يونانيًا تأثر بالفلسفة الفيثاغورية (المترجم).

تنشأ الموجودات من هذا الواحد كما تخرج من المادة. لكنهم تحدثوا بطريقة أخرى. وأضاف آخرون التغير، ماداموا قد جعلوا الكون ينشأ. غير أن هؤلاء المفكرين ذهبوا إلى أن الكون لا يمكن أن يتغير.

ومع ذلك فإن هذا القول يتناسب كثيرًا مع هذا البحث الحالى: ويبدو أن بارمنيدس تشبث بالقول بأن الكون واحد فى شكله أو صيغته. بينما أكد مليسس.. Melissus أنه واحد من حيث المادة. ولهذا السبب قال الأول إنه محدود. بينما ذهب الثانى إلى أنه غير محدود. على حين أن رينوفان أول مدرسة الواحديين.. Monists (ويقال إن بارمنيدس تتلمذ عليه) لم يعطنا عبارة واضحة، كما أنه لم يدرك فيما يبدو هذين النوعين من الوحدة، لكنه تأمل السماء ككل ثم قال الواحد هو الله. إن هؤلاء المفكرين ينبغى كما سبق أن ذكرنا إهمالهم أو التغاضى عنهم بالنسبة لأغراض بحثنا الحالى. فنتغاضى عن اثنين منهم بسبب سذاجتهم التى لا حد لها، وأعنى بهما رينوفان ومليسس أما بارمنيدس فيبدو أنه كان يتكلم ببصيرة أكثر منهما، لأنه ادعى أنه إلى جانب الموجود فلا يوجد شىء اسمه اللاموجود. وقد اعتقد أن الموجود هو بالضرورة واحد، ولا شىء يوجد سواه، (ولقد تحدثنا عن هذا الموضوع بوضوح أكثر فى كتابنا «الطبيعة» لكنه اضطرإلى متابعة الظواهر مفترضًا أن ما هو موجود هو واحد من حيث الشكل لكنه كثير طبقًا للإدراك، فإنه الآن يضع علتين ومبدأين، وأطلق
987 عليهمااسم الحار والبارد أى النار والتراب، أما بالنسبة لهذين العنصرين فقد أدرج الحار مع الموجود، والعنصر الآخر مع اللاموجود.

مما سبق أن ذكرنا، ومن الرجال الحكماء الذين يوافقوننا ويجلسون الآن معنا فى مجلس واحد، حصلنا على الشىء الكثير ـ سواء من الفلاسفة الأول الذين نظروا إلى المبدأ الأول على أنه مادى (لأن الماء والنار وغيرهما من الأشياء هى أجسام مادية) وبعضًا منهم افترض أن هناك مبدأ جسميًا واحدًا، وآخرون افترضوا أن هناك أكثر من مبدأ. لكن أولئك وضعوا هذه المبادئ تحت اسم المادة. ومن بعضهم الآخر الذين وضعوا كلا من هذه العلة وإلى جانبها مصدر الحركة، قال بعضهم إنهما شىء واحد وقال آخرون إنهما شيئان.

ومن ثم فمنذ المدرسة الإيطالية، وبمعزل عنها، فقد عالج الفلاسفة هذه الموضوعات بغموض ـ نوعًا ما ـ وباستثناء ذلك كما ذكرنا فقد استخدموا هذين النوعين من العلة، وقد عالج بعضهم مصدر الحركة على أنه واحد، فى حين عالجه آخرون على أنه اثنان.

[٦] تأتى فلسفة أفلاطون بعد المذاهب التى سبق أن ذكرناها، حيث يتابع فى جوانب كثيرة هؤلاء المفكرين. لكن كانت له خصوصيات كثيرة تميزه عن فلسفة الإيطاليين ذلك لأنه تعرف فى شبابه فى البداية على نظريات أقراطليوس Cratylus[١] وعلى نظريات هيراقليطس (التى تقول إن جميع الأشياء الحسية فى تدفق مستمر وأنه لا توجد معرفة بشأنها) ولقد اعتنق هذه الآراء حتى نهاية حياته. غير أن سقراط شغل نفسه بالمسائل الأخلاقية وأهمل عالم الطبيعة ككل،
987b وإن كان بحث عن الكلى فى الأمور الأخلاقية، وركز تفكيره لأول مرة حول موضوع التعريفات. ولقد قبل أفلاطون تعاليمه، لكنه رأى المشكلة لا تنطبق على أى من الأشياء الحسية بل على كيانات من نوع آخر ـ لهذا السبب، فإن التعريف العام الشائع لا يمكن أن يكون تعريفًا لأى شيء حسى، ما دامت أن الأشياء الحسية دائمة التغير. وقد ذهب إلى أن الأشياء من نوع آخر هى التى نطلق عليها اسم المثل Ideas ويقول إن الأشياء الحسية مستمدة من هذه، وتسمى بأسماء هذه المثل، وكثرة الأشياء التى تتخذ اسمًا واحدًا مثل الصورة «The Form» (أو المثال) إنما توجد بفضل مشاركتها فى هذه الصورة أو المثال «المشاركة» وحدها هى الكلمة الجديدة لأن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء إنما توجد بفضل محاكاتها للأعداد. أما أفلاطون فهو يقول إنها توجد بفضل المشاركة وهو تغيير للاسم.. لكن ماذا تكون المشاركة للصور أو المحاكاة لها فقد تركوا هذه المشكلة مفتوحة للنقاش.

وفضلاً عن ذلك، فإلى جانب الأشياء الحسية والصور، فإنه يقول: «هناك موضوع الرياضيات الذى يشغل وضعًا وسطًا يختلف عن الأشياء الحسية فى أنها أزلية ولا يمكن أن تتغير، كماأنه يختلف عن الصور (المثل) فى أنها كثيرة الشبه فى حين أن الصورة ذاتها هى فريدة فى كل حالة.

ومادامت الصور (المثل) هى علل جميع الأشياء الأخرى، فقد ظن أن عناصرها هى عناصر جميع الأشياء. وكمادة فإن الكبير والصغير مبادئ، وكجوهر فإن الواحد والكبير والصغير، بمشاركته للواحد يأتى من الأعداد.

لكنه وافق الفيثاغوريين فى قولهم إن الواحد هو الجوهر وليس محمولاً لشيء آخر، ويتفق معهم كذلك فى قولهم إن الأعداد هى علل جوهر الأشياء الأخرى. غير أن وضع الثنائي واستخراج اللامتناهى من الكبير والصغير بدلاً من معالجة

(١) أقراطليوس الأثينى: أحد الفلاسفة الذين تأثروا بقوة بفلسفة هيراقليطس وبفكرة التغير المطلق، حتى أنه رفض الكلام واكتفى بالإشارة. وقد تأثر أفلاطون بأقراطليوس، وأخذت الرواقية بكثير من آرائه فيما بعد (المترجم).

اللامتناهى على أنه الواحد، كان شيئًا خاصًا به. ولهذا فقد رأى أن الأعداد توجد بمعزل عن الأشياء الحسية. على حين أنهم قالوا إن الأشياء نفسها أعداد، ولم يجعلوا موضوعات الرياضة وسطًا بين الصور Forms (المثل) والأشياء الحسية. هذا الاختلاف أو الانحراف من الفيثاغوريين فى جعل الواحد والأعداد منفصلة عن الأشياء وإدخاله للصور (المثل) يعود إلى بحوثه فى حقل صيغ التعريفات (ذلك لأن المفكرين الأول لم يكن لديهم أية مسحة من الجدل) وجعله الكيان الآخر إلى جانب الواحد اثنين يرجع إلى اعتقاده أن الأعداد - باستثناء الأعداد الصماء[1] يمكن إنتاجها من الاثنين كما يمكن إنتاجها من المادة اللينة تمامًا.

ومع ذلك فإن ما حدث هو العكس فالنظرية ليست نظرية معقولة، لأنهم جعلوا أشياء كثيرة تخرج من المادة والصورة ولا تنشأ إلا مرة واحدة. غير أن ما نلاحظه هو أن المنضدة تصنع من مادة واحدة فى حين أن الإنسان الذى يطبق الصورة، 988 على الرغم من أنه واحد، فإنه يصنع مناضد متعددة. ويشبه ذلك العلاقة بين الذكر والأنثى، لأن الأنثى يلقحها الجماع مرة واحدة، لكن الذكر يلقح عددًا كبيرًا من الأنثى: ومع ذلك فهى محاكاة لتلك المبادئ الأولى.

وإذن فقد أعلن أفلاطون عن نفسه على هذا النحو بالنسبة للموضوعات التى ناقشها. ومن الواضح مما سبق أن ذكرناه أنه لم يستخدم سوى علتين فحسب؛ الأولى هى العلة الماهوية، والثانية هى العلة المادية (ذلك لأن الصور أو المثل هى العلة الماهوية لجميع الأشياء الأخرى، وأن الواحد هو العلة الماهوية للصور أو المثل)، وواضح ما هى المادة الكامنة تحت السطح التى تحملها الصور فى حالة الأشياء الحسية. والواحد فى حالة الصور؛ أعنى أن ذلك سيكون اثنين: الكبير والصغير. وفضلاً عن ذلك فهو يعزو علة الخير والشر إلى العناصر، علة واحدة لكل منهما. كما نقول إن بعض أسلافه فعل ذلك مثل أمباذوقليس وأنكساجوراس.

[٧] روايتنا عن هؤلاء المفكرين الذين تحدثوا عن المبادئ الأولى والحقيقة الواقعية Reality والطريقة التى تحدثوا بها قد اختصرناها وأوجزناها: ومع ذلك فقد تعلمنا منهم الشيء الكثير، وأولئك الذين تحدثوا عن المبدأ والعلة لم يذكر أحد منهم أى مبدأ باستثناء أولئك الذين ميزناهم فى كتابنا عن الطبيعة. ومن الواضح أنه لم يكن ثمة سوى معرفة ضئيلة عنهم - رغم أنها غامضة؛ لأن بعضهم تحدث عن المبدأ الأول على أنه المادة سواء افترض أن مبدأ واحدًا هو المبدأ الأول

(١) الأعداد الصماء: هى التى لا تقبل القسمة إلا على نفسها أو على الواحد مثل: ١، ٢، ٣، ٥، ٧، ١١، ١٣، ١٧، ... إلخ (المترجم).

أو أكثر من مبدأ. وسواء افترضوا أن لهذا المبدأ الأول جسمًا أو أنه بغير جسم، فقد تحدث أفلاطون مثلاً عن الكبير والصغير. وتحدث الإيطاليون عن اللامتناهى، وإمباذوقليس عن النار، والتراب، والماء، والهواء. وتحدث انكساجوراس عن لا تناهى الأشياء المتجانسة. ولقد كان لدى هؤلاء جميعًا فكرة من هذا القبيل عن العلة، وكذلك كل مَنْ تحدث عن الهواء والنار والماء أو أى شىء أشد كثافة من النار وأشد تخلخلاً من الهواء، لأن البعض قد ذهب إلى أن العنصر الأول هو شىء من هذا القبيل. ولقد أدرك هؤلاء المفكرون لهذه العلة وحدها: لكن مفكرين آخرين قد تنبهوا إلى مصدر الحركة مثلاً أن: أولئك الذين جعلوا الحب والكراهية، أو العقل، أو الحب هو المبدأ.

لم يعبر أحد بتميز عن الماهية أعنى جوهر الأشياء. ولقد ذكرها بصفة رئيسية أولئك الذين اعتقدوا فى الصور؛ لأنهم لم يفترضوا لا أن الصور هى مادة الأشياء 988 b الحسية وأن الواحد هو مادة الصور، ولا أنها مصدر الحركة. (لأنهم قالوا إن هذه هى بالأحرى علل الحركة والسكون) لكنهم قدموا الصور على أنها ماهية كل شىء آخر، والواحد على أنه ماهية الصور.

ويسبب التصرفات أو الأفعال والتغيرات والحركات التى تحدث، فإنهم أكدوا وجود علة بطريقة ما. لكن ليس بهذه الطريقة المطلوبة.. أعنى ليس بالطريقة التى تجعل من طبيعتها أن تكون علة. لأن أولئك الذين تحدثوا عن العقل أو المحبة صنفوا هذه العلل على أنها خيرة. غير أنهم لم يتحدثوا عن الموجود على أنه يوجد أو يظهر إلى الوجود بفضل هذه العلل. وإنما ذهبوا إلى أن الحركات تبدأ منها. وبنفس الطريقة أولئك الذين قالوا إن الواحد أو الموجود هو الخير، قالوا إنه علة الجوهر لكنهم لم يقولوا إن الجوهر موجود، أو يظهر إلى الوجود بفضل هذا الخير. وعلى ذلك يتضح أنهم بمعنى ما قالوا ولم يقولوا فى آن معًا أن الخير علة. لأنهم لم يطلقوا عليه علة من حيث إنه خير بل اطلقوا عليه ذلك بطريقة عرضية فحسب.

وإذن فهؤلاء المفكرون جميعًا لم يستطيعوا اختيار علة أخرى، فقد شهدوا، فيما يبدو، بأننا نحدد تحديدًا صائبًا كم العلل ونوعها، وإلى جانب ذلك فإنه من الواضح أننا عندما نبحث عن العلل، فإما أن نبحث عن العلل الأربع على هذا النحو، وإما أن نبحث عنها فى واحد من هذه الطرق الأربعة. وسوف نناقش فيما بعد الصعاب المحتملة واضعين فى اعتبارنا الطريقة التى تحدث بها كل مفكر من هؤلاء المفكرين وآراءه عن المبادئ الأولى.

[٨] وإذن فأولئك الذين يقولون إن الكون واحد ويضعون نوعًا واحدًا من الأشياء كالمادة، والمادة الجسدية التى لها حجم أو حيز مكانى، من الواضح أنهم ضلوا ضلالاً بعيدًا بطرق شتى. لأنهم وضعوا عناصر الأجسام فحسب، لا الأشياء اللاجسمية، رغم أنه توجد أشياء لا جسمية. وفى محاولتهم تحديد علل النشوء والانهيار، وإعطاء وصف للأشياء جميعًا، فإنهم تخلصوا من علة الحركة. وفضلاً عن ذلك فقد ضلوا فى عدم تحديدهم للجوهر، أعنى الماهية بوصفها علة أى شىء، بالإضافة إلى أنهم أطلقوا بسهولة اسم المبدأ الأول على أى جسم بسيط باستثناء الأرض. دون أن يبحثوا كيف يخرج أحدهما من الآخر ـ أعنى النار، والماء، والأرض، والهواء. لأن بعض الأشياء تخرج من بعضها الآخر عن طريق التجمع، والأخرى تخرج عن طريق الانفصال. وها هنا يكمن أعظم فارق بين السابقين واللاحقين. لأن خاصية الوجود، بمعنى ما، وهى أكثر الخصائص كلها مبدئية، يبدو أنها لا تنتمى إلى أول شىء خرجت منه عن طريق التجمع، ولابد أن تنتمى
هذه الخاصية إلى الأجسام الدقيقة والذرات اللطيفة. ومن ثم فأولئك الذين جعلوا 989a
من النار مبدأ لابد أن يوافقوا أكثر من غيرهم على هذه الحجة. غير أن كل مفكر من المفكرين الآخرين يوافق على أن عنصر الأشياء الجسمية هو من هذا القبيل. وعلى الأقل لم يقل واحد من الفلاسفة المتأخرين إن العالم واحد مدعيًا أن الأرض هى العنصر. ومن الواضح أن ذلك بسبب خشونة بذرة الأرض أو غلظتها. أما بالنسبة للعناصر الثلاثة الأخرى فقد وجد كل عنصر مَنْ يقف إلى جواره، فبعض المفكرين أكدوا أن النار هى العنصر، وبعضهم الآخر ذهب إلى أن العنصر هو الماء، وآخرون قالوا إنه الهواء. ولكن لماذا لم يذكروا الأرض أيضًا ـ كما فعل كثير من الناس ـ لأن الناس تقول كل شىء هو الأرض. يقول هزيود Hesiod إن الأرض أظهرت أولاً الأشياء الجسمية. وكان ذلك هو الرأى القديم (الشائع). وإذن فبناء على هذه الحجة فلن يكون مصيبًا أو على حق، كل من يقول إن المبدأ الأول هو أحد هذه العناصر غير النار. أو يقول إن المبدأ الأول أشد كثافة من الهواء، ولكنه أكثر تخلخلاً من الماء. لكن إذا كان هذا الأخير فى النشوء أسبق فى الطبيعة، وذلك الذى يختلط ويمتزج فى النشوء، فإن عكس ما قلنا لابد أن يكون صحيحًا ـ ولابد للماء أن يكون أسبق من الهواء، والأرض أسبق من الماء.

يكفى إلى هذا الحد ما قلناه عن أولئك الذين يضعون علة واحدة كتلك التى ذكرناها. لكن يصدق الشىء نفسه لو افترضنا أكثر من هؤلاء مثل أمباذوقليس الذى قال إن مادة الأشياء هى أربعة أجسام، لأنه بدوره أيضًا واجه نتائج كان

بعضها على نحوما ذكرنا. وكان بعضها الآخر غريبًا عنه. لأننا رأينا أن الأجسام ينتج بعضها من بعض، وذلك يعنى أن نفس الجسم لا يظل على الدوام نارًا أو ترابًا (ولقد سبق أن تحدثنا عن ذلك فى كتابنا عن الطبيعة) ونظر فى موضوع علة الحركة ومشكلة ما إذا كان لابد أن نفترض علة واحدة أو علتين، فلابد أن نظن أنه لم يتكلم كلامًا صحيحًا ولا كلامًا مقبولاً على الإطلاق. وبصفة عامة أولئك الذين تحدثوا على هذا النحو لابد أنهم تخلصوا من تغير الكيف، ففى نظرهم أن البارد لا يمكن أن يخرج من الحار، أو الحار لا يخرج من البارد. إذ لو حدث فلابد أن يكون شيئًا يقبل هذه الأضداد، ولابد أن يكون كيانًا واحدًا ذلك الذى يصبح نارًا وماء، وهو ما ينكره أمباذوقليس.

أما فيما يتعلق بأنكساجوراس ـ إذا كان على المرء أن يفترض أنه ذهب إلى أن
هنـاك عنصرين ـ فإن الافتراض لابد أن يتفق تمامًا مع نظرة لم يقل بها 25
أنكساجوراس نفسه بالتفصيل، لكن كان لابد أن يقبلها لو أن أحدًا طور وجهة نظره. صحيح إننا لو قلنا إنه فى البدء كانت جميع الأشياء مختلطة لكان هذا القول خُلفًا محالاً Absurd فى آن معًا: على أسس أخرى وبسبب أنه ينتج أنها لابد أن تكون موجودة من قبل فى صورة غير مختلطة، وبسبب أن الطبيعة لا تسمح بأن يختلط شىء على سبيل المصادفة بشىء آخر، أيضًا بسبب هذه النظرة لابد أن تنفصل التحولات والأعراض عن الجوهر (ونفس الأشياء المختلطة يمكن أن تنفصل) ومع ذلك فلو كان لأحد أن يتابعه مصلحًا ما كان يعنيه، فلابد أن نراه إلى حد ما محدثًا فى آرائه؛ إذ لو أنه لا شىء يمكن أن ينفصل، فمن الواضح أن لا شىء يمكن أن يتأكد حقًا عن الجوهر الموجود عندئذ. أعنى – على سبيل المثال– مالا يكون أبيض ولا أسود، ولا رماديًا ولا أى لون آخر، لكنه بالضرورة لا لون له. إذ لو كان له لون لكان له أحد هذه الألوان. وقل بالمثل، وبنفس الحجة، فسيكون بلا نكهة، وبلا أى صفة مماثلة، لأنه لن يكون له كيف ما أو حجم ما، ولا أن يكون شيئًا محددًا من أى نوع، إذ لو كان محددًا لكانت له إحدى الصور الجزئية، وذلك مستحيل، مادامت كلها تختلط معًا. لأن الصورة الجزئية لابد بالضرورة أن تكون قد انفصلت بالفعل، لكنه يقول كل شىء مختلط ما عدا العقل، فهو وحده الذى لم يختلط بشىء آخر وظل نقيًا. وينتج من ذلك إذن أنه لابد أن يقول إن المبادئ هى الواحد، (لأنه بسيط وغير مختلط) ـ وأن يفترض أن الآخر هو من تلك الطبيعة التى نفترض أن غير المتعين كان عليها قبل أن يتعين له صورة. ومن ثم فإن أنكساجوراس لم يعبر عن نفسه لا على النحو الصحيح، ولا على نحو واضح، فقد

كان يقصد شيئًا كالذى يقول به المفكرون المتأخرون وهو الأمر الذى يبدو واضحًا الآن.

غير أن هؤلاء المفكرين كانوا، قبل كل شيء ، فى بيتهم فقط مع أدلة أو حجج النشوء والانهيار والحركة، فالجوهر من هذا القبيل عمليًّا هو ما سعوا إليه بالنسبة للمبادئ والعلل. لكن أولئك الذين مدوا رؤيتهم إلى جميع الأشياء الموجودة، ثم افترضوا أن هذه الأشياء الموجودة بعضها يمكن إدراكه وبعضها لا يمكن إدراكه، من الواضح أنهم درسوا الفئتين معًا، والتى يظهر معها المبرر لماذا ينبغى على المرء أن يكرس بعض الوقت ليرى ما هو طيب فى آرائهم وما هو سيئ من زاوية البحث الموجود أمامنا الآن.

لقد استخدم الفيثاغوريون مبادئ وعناصر غريبة عن الفلاسفة الطبيعيين[١]. والسبب أنهم استمدوا المبادئ من أشياء غير حسية لأن موضوعات الرياضة – باستثناء موضوعات علم الفلك – من فئة الأشياء التى بدون حركة، ومع ذلك فإن بحثها ومناقشتها هى كلها تدخل فى نطاق دراسة الطبيعة. وهم فى دراستهم للسماء، وأجزائها، وخصائصها، ووظائفها، يلاحظون الظواهر، ويستعملون المبادئ والأسباب لتفسيرها، مما يعنى اتفاقهم مع الآخرين، أعنى مع الفلاسفة الطبيعيين. فالموجودات هى بالضبط ما كان محسوسات، بما فى ذلك ما يسمى بالسماء. أما الأسباب والمبادئ التى يذكرونها فهى، كما سبق أن ذكرنا، تكفى لأن تكون خطوات ترقى منها إلى مناطق أعلى من الحقيقة الواقعية Reality. وهى تناسب هذه المجالات أكثر من النظريات التى تقال عن الطبيعة. لكنهم لم يذكروا قط كيف يمكن أن تكون هناك حركة إذا كان المحدود واللامحدود، والفردى والزوجى هى الأشياء التى نزعم وجودها فحسب؛ أو كيف يمكن أن يكون هناك كون وفساد بدون حركة أو تغير، أو كيف يمكن للأجرام التى تتحرك فى السماء أن تسير فى دورانها. وفضلاً عن ذلك، فحتى لو سلّمنا لهم بأن العِظَم المكانى يتألف من هذه العناصر أوحتى لو تمت البرهنة على ذلك، فكيف يمكن أن يكون بعض الأجسام خفيفًا وبعضها ثقيلاً؟ لو حكمنا بما يزعمون ويؤكدون، فإنهم لا يقولون شيئًا عن الأجسام الرياضية أكثر مما يقولونه عن الأجسام المحسوسة. ومن ثم فإنهم لم يقولوا شيئًا عن النار أو التراب أو غيرهما 990 a

(١) أما الفيثاغوريون فإنهم يستعملون المبادئ والاسطقسات استعمالاً مباينًا لما يستعمله المتكلمون فى الطبيعيات، وسبب ذلك أنهم لم يأخذوا هذه الأسباب من المحسوسات ـ قارن «تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد» ص١٠١ من طبعة موريس بويج السالفة الذكر (المترجم).

من الأجسام المماثلة. وأنا أعتقد أن السبب أنه ليس لديهم شيء خاص يمكن أن يقولوه عن الأجسام المحسوسة بصفة خاصة.

وفضلاً عن ذلك: كيف يمكن لنا أن نجمع بين المعتقدات التى تقول إن تبديل العدد، والعدد نفسه هى أسباب ما هو موجود وما يحدث فى السماء منذ البداية وحتى الآن، وأنه ليس هناك عدد آخر سوى هذا العدد الذى يتألف منه العالم.؟ فإذا ما كان لهم رأى أو ظن فى منطقة الجزئيات، وما يكون فوق أو أسفل، أو الجور والتغير أو الاختلاط فى الطبيعة، وادعو أن برهان ذلك هو أن كل شيء من هذه الأشياء هو عدد، لكن عندما يحدث أن يتكون هناك بالفعل فى كل مكان كثرة من الأجسام الممتدة المؤلفة من أعداد، لأن هذه التبديلات فى الأعداد تلحق بمجموعات مختلفة من الأماكن ـ لو كان الأمر على هذا النحو: فهل هذا العدد ـ الذى لابد أن نفترض أن كلاً منه تجريدات ـ هو نفس العدد المبسوط فى الكون المادى أم أنه عدد مختلف عنه؟. فأما أفلاطون فإنه يقول إنه عدد مختلف ومع ذلك فهو يعتقد أن الأجسام وأسبابها معًا هى أعداد، غير أن الأعداد المعقولة هى أسباب أو علل. فى حين أن الأخرى محسوسة.

[٩] دعنا الآن نترك الفيثاغوريين، ونكتفى بما ذكرناه عنهم على قدر ما
990 b استطعنا.. أما أولئك الذين جعلوا من المثل Ideas أسبابًا أو عللاً. فهم أولاً فى محاولتهم تلمس أسباب الأشياء من حولنا: فإنهم يُدخلون أسبابًا مساوية لهذه فى العدد، وحتى إذا ما أراد الإنسان أن يُعد الأشياء اعتقد أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك فى حين أنها قليلة العدد، فيحاول عدها عندما يضيف إليها أعدادًا جديدة، ذلك لأن الصور Forms (المثل) مساوية للأشياء، من الناحية العملية، أو أنها ليست أقل من الأشياء، إذا ما حاولنا تفسير كيف سار هؤلاء المفكرون من الأشياء إلى الصور Forms (المثل). فلكل مجموعة من الجواهر صورة Form (أو مثال) له نفس الاسم، وهو يوجد بمعزل عن الجواهر. وتلك هى الحال نفسها مع جميع المجموعات الأخرى التى يكون فيها خاصية واحدة مشتركة بين أشياء كثيرة، سواء أكانت الأشياء فى هذا العالم المتغير أو فى عالم الأزل.

أما بالنسبة للطرق التى نبرهن بها على أن المثل موجودة، فليس من بينها طريقة واحدة مقنعة. إذ لا ينتج من بعضها أى استدلال ضرورى، وينتج من بعضها الآخر أن هناك صورًا (أو مثلاً) للأشياء التى نعتقد أن ليس لها صور (أو مثل).

لأنه طبقًا للحجج الناتجة من وجود العلوم فسوف تكون هناك صور Forms (مثل) لجميع الأشياء. وطبقًا للحجة التى تقول إنه لا توجد سوى خاصية واحدة مشتركة بين أشياء كثيرة، فإن هناك صورًا (مثلاً) حتى للأسلوب، وطبقًا للحجة التى تقول إن هناك موضوعًا واحدًا للفكر حتى إذا ما فنى الشيء، فسوف تكون هناك صور (مثل) للأشياء التى يمكن أن تفنى، لأننا نستطيع تكوين تصوير متخيل لهذه الأشياء.

أما بالنسبة للحجج الأكثر دقة، فإنها تؤدى إلى القول بوجود مثل للعلاقات، وهى التى نقول عنها إنها ليست فئة مستقلة قائمة بذاتها، أما بعضها الآخر فهو ينطوى على مشكلة «الإنسان الثالث»(1).

وبصفة عامة فإن حجج الصور أو المثل تدمر الأشياء التى نحن قلقون أكثر بصدد وجودها أكثر من قلقنا على وجود المثل: إذ يلزم من ذلك ألا تكون الاثنان هى الأولى، بل العدد، أعنى أن النسبى متقدم على المطلق، يضاف إلى ذلك أن جميع النقاط الأخرى التى يصل بعض الناس الذين يؤمنون بالمثل، إذا ما اتبعوا الآراء والظنون إلى تصادم وصراع مع مبادئ النظرية(2).

وطبقًا للزعم الذى يقوم عليه الإيمان بالمثل، فإنه لن تكون هناك مثل للجواهر فحسب، بل ولأشياء أخرى كثيرة ـ (لأن التصور أو المفهوم مفرد لا فى حالة الجواهر فحسب بل أيضًا فى حالات أخرى (ولما ليس بجوهر كذلك) والعلوم أيضًا ليست مقصورة على الجواهر، وإنما هناك علوم لأشياء أخرى كثيرة، بل لألف من العلوم الأخرى التى تتبعها كنتائج). لكن طبقًا لضرورات الحال، والآراء التى تقال عن المثل، فإنه إذا كان يمكن لها أن تشارك، فلابد أن تكون مثلاً للجواهر فحسب. لأنها لا تشارك عرضًا، بل إن الشيء لابد أن يشارك فى مثاله لا كشيء يُحمل على موضوع (على سبيل المثال إذا ما كان شيء ما يشارك هو نفسه فى الضِّعْف، فإنه يشارك كذلك فى الأزلى، لكن ذلك بطريق العرض، إذ تصادف

(1) «مشكلة الإنسان الثالث» صعوبة تواجه نظرية المثل عند أفلاطون ملخصها: أنه إذا كان المثال هو الخاصية المشتركة بين أشياء كثيرة، لزم أن تكون الخاصية المشتركة بين الإنسان المحسوس، ومثال الإنسان، تعبر عن إنسان ثالث، والخاصية المشتركة بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان، والإنسان المحسوس تعبر عن إنسان رابع وهكذا إلى مالا نهاية. (المترجم).

(2) فى نهاية حياته مال أفلاطون إلى المدرسة الفيثاغورية، لاسيما فى دروسه الشفهية ـ فاستبدل الأعداد بالمثل، وتابعه تلاميذه الأولون حتى أن أرسطو يقول عن هذه المرحلة الأخيرة: «لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر هى الفلسفة كلها، ولو أنهم يقولون إنه ينبغى دراستها من أجل الأشياء الأخرى...» فكأن أفلاطون فى محاولته الوصول إلى العقلانية الكاملة أراد إلغاء المادة الكثيفة المستعصية على التجريد، وأن يرد الوجود كله إلى الأعداد بحيث لا يبقى سوى المعرفة فى صورتها الرياضية (المترجم).

أن الأزلى يمكن أن يُحمل على (الضِّعْف)، ومن ثم فإن الصور سوف تكون جواهر، وهذه الحدود نفسها تدل على جواهر فى هذا العالم، وفى العالم الثالث. (وهو ما يعنى قولنا إن هناك شيئًا بمعزل عن الجزئيات ـ الواحد فوق الكثير؟). وإذا كانت المثل والجزئيات التى تشارك فيها لها نفس الصورة، فسوف يكون هناك شىء مشترك بينها. فَلِمَ ينبغى أن تكون الاثنتين واحدة وهى هى فى الاثنين الفانية، أو فى الأشياء التى هى كثيرة لكنها أزلية، وليست هى نفسها فى الاثنتين ذاتها على نحو ما هى عليه فى الاثنتين الجزئية؟ فإذا لم يكن لها نفس الصورة Form فلابد أن تكون مشتركة بالاسم فقط، كما هى الحال تمامًا عندما يطلق المرء على «كالياس.. Callias»، وتمثال خشبى اسم «إنسان»، دون أن يلاحظ أى خاصية مشتركة بينهما. 991 a

وقد يتحير المرء تمامًا فيطرح سؤالاً: ما الذى تسهم به المثل أو الصور فى الأشياء المحسوسة، سواء بالنسبة للأشياء الأزلية أو للأشياء التى تظهر وتختفى؟ فهى (أى المثل) لا تسبب الحركة ولا التغير فى هذه الأشياء. ومن ناحية أخرى فهى لا تساعد ـ أدنى مساعدة ـ فى معرفة الأشياء الأخرى (فهى لا تكون حتى جواهر لتلك الأشياء، وإلا لكانت موجودة فيها) ولا فى وجودها، مادامت لا توجد فى الجزئيات التى تشارك فيها؛ فهى لو كانت فيها لقلنا إنها عللها كالأبيض الذى يسبب البياض فى الأشياء التى يختلط بها. غير أن هذه الحجة التى استخدمها «أنكساجوراس.. Anaxagoras»، ثم استخدمها بعده «أيدوكس.. Eudoxus»، وآخرون ـ من السهل جدًا قلبها رأسًا على عقب، إذ ليس من الصعب أن نجمع عشرات الاعتراضات القوية ضد هذه الوجهة من النظر.

فضلاً عن ذلك فإن جميع الأشياء الأخرى لا يمكن أن تظهر من الصور Forms بأى معنى مألوف لكلمة «صور». أما القول بأنها أطر فارغة وأن الأشياء الأخرى تستعملها أو تشارك فيها فهو كلام فارغ لا معنى له أشبه ما يكون بأقول الشعراء المجازية. فما هو ذلك الشىء الذى يعمل، نظرًا إلى المثل؟ إن أى شىء إما أن يكون أو أنه يصير مثل غيره دون أن يكون نسخة منه. حتى أنه إذا وجد سقراط أم لم يوجد، فإن إنسانًا يمكن أن يوجد ويشبه سقراط، ومن الواضح أن ذلك يمكن أن يحدث حتى ولو كان سقراط أزليًا. سوف يكون هناك أنماط متعددة للشىء الواحد، من ثم صور Forms متعددة مثلما يوجد الحيوان، وذو القدمين ومثال الإنسان نفسه هو هو فى كليهما. وكذلك ليس المثل صورًا للأشياء المحسوسة أو نماذج أو أجر لها وحدها. وإنما لنفسها أيضًا، فصور الجنس Genus سوف تكون

جنسًا للصور أو المثل. ومن ثم فالشيء الواحد سوف يكون أصلاً وصورة، أو نموذجًا ونسخة منه.

ولابد أن نقول من ناحية أخرى إنه يستحيل أن يكون الجوهر، وماهو جوهر له
موجودان منعزلان، فكيف يمكن إذن أن تكون المثل Ideas التى هى جواهر 991 a
للأشياء منفصلة ومنعزلة عنها؟

ولقد عُرضت الفكرة فى محاورة فيدون Phaedo على النحو التالى: المثل هى علل الوجود والصيرورة معًا، ومع ذلك فعندما توجد المثل فإن الأشياء التى تشارك فيها لا تظهر إلى الوجود ما لم تكن هناك علة فاعلة ما، وأشياء أخرى كثيرة تظهر إلى الوجود (كالمنزل والخاتم) مما تقول إنها بغير صور أو مثال. ومن ثم فمن الواضح أنه حتى الأشياء الأخرى يمكن أن تكون موجودة وأن تظهر إلى الوجود بفضل تلك العلل التى ذكرناها الآن توًا.

ومن ناحية أخرى فلو كانت المثل أعدادًا، فكيف تكون عللاً؟ لأن الأشياء الموجودة أعداد أخرى، فإن يكن عدد ما إنسانًا، وعدد آخر سقراط، وعدد ثالث كالياس Callias، فلماذا، إذن، تسبب مجموعة الأعداد فى مجموعة أخرى.؟ دون أن يكون هناك أدنى فارق إذا ما كانت المجموعة الأولى أزلية، والأخرى ليست كذلك. «لكن إذا ما كان ذلك بسبب الأشياء فى هذا العالم المحسوس (مثلاً التناغم) هى نسب من الأعداد، فمن الواضح أن هناك فئة واحدة من الأشياء التى هى نسب لها. فإذا كان ذلك شيئًا متعينًا ـ المادة ـ فمن الواضح أن الأعداد نفسها ستكون هى أيضًا نسبًا بين شيء ما وشيء آخر. فلو أن «كالياس» ـ مثلاً ـ كان نسبة عددية بين النار والتراب والماء والهواء، فإن «مثاله» سيكون أيضًا عددًا من أشياء أخرى معينة تكمن تحته. وسواء أكان مثال الإنسان عددًا بمعنى ما أم لا، فإنه سيظل عبارة عن نسبة عددية من أشياء معينة، وليس عددًا صحيحًا. كلا ولن يكون عددًا بسبب أنه نسبة عددية فقط.

ومن ناحية أخرى فإذا كانت الأعداد الكثيرة تخرج من العدد الواحد، فكيف يمكن أن يخرج المثال الواحد من مثل كثيرة؟ وإذا لم يكن العدد الواحد يخرج من أعداد كثيرة، بل من الوحدة التى فيها كأن يخرج من ١٠.٠٠٠ فكيف يكون مع الوحدات؟ فلو كانت جميعها متشابهة بصفة خاصة فسوف ينتج من ذلك سخافات لا حصر لها، فإذا لم تكن متشابهة (فلا الوحدات فى العدد الواحد يشبه بعضها بعضًا، ولا الوحدات فى الأعداد المختلفة تشبه الكل) إذن ففيمَ يكون اختلافها مادامت بغير كيف ولا

خواص؟ ليست تلك وجهة نظر مقبولة، ولا فكرة متعمقة. ومن ثم فلابد أن يضعوا نوعًا ثانيًا من العدد (وهو الذى يعالجه الحساب). وجميع الموضوعات التى أطلق عليها بعض المفكرين اسم المتوسطات، فكيف يمكن لهذه أن توجد، أو من أى مبادئ يمكن أن تخرج؟ ولماذا لابد أن تكون متوسطة بين الأشياء فى هذا العالم الحسى والأشياء فى ذاتها.. ؟ فالوحدات فى العدد ٢ لابد أن تخرج من عدد ٢ أسبق، غير أن
ذلك مستحيل. ثم لماذا يكون العدد واحدًا وقد تكرر؟ وبالإضافة إلى ما قلنا فإذا كانت 992 a
الوحدات مختلفة فلابد أن يكون الحديث عنها كمن يقول إن العناصر أربعة أو اثنان لأن كل واحد من هؤلاء المفكرين يطلق اسم العنصر لا على ما هو مشترك بينها، أعنى الجسم، وإنما هو يطلقه على النار أو التراب. سواء أكان هناك شيء مشترك بينها، أعنى الجسم، أم لا، لكنهم فى الواقع يتحدثون كما لو كان الواحد متجانسًا (أو متشابه الأجزاء) كالنار والماء. ولو صحَّ ذلك فإن الأعداد لن تكون جواهر. ومن الواضح أنه لو كان هناك واحد فى ذاته، وإذا كان هذا «الواحد» هو «المبدأ الأول» فإنه يستخدم بأكثر من معنى، وعلى أنحاء شتى وإلا لكانت النظرية مستحيلة.

عندما نريد أن نرد الجواهر إلى مبادئها، فإننا نقول إن الخط يأتى من الطويل والقصير (ومن الصغير والكبير) . أما السطح فهو يأتى من العريض والضيِّق، فى حين أن الجامد يأتى من العميق والضحل. لكن كيف يمكن أن يكون السطح خطًا، أو الجامد خطًا أو سطحًا؟ ذلك لأن العريض والضيق من فئة من الأشياء يختلف عن العميق والضحل. وعلى ذلك فهى كأعداد فحسب لا توجد فى هذه الأشياء، لأن القليل والكثير يختلف عن ذلك. فمن الواضح أنه لا شيء من الفئات العليا الأخرى سوف يكون موجودًا فى الفئات الدنيا. ومن ناحية أخرى ليس العريض جنسًا يشمل بداخله العميق، إذ سيكون الجامد عندئذ نوعًا من السطح. ثم: من أى مبدأ سوف تُشتق النقط الموجودة فى الخط؟ لقد اعتاد أفلاطون أن يعترض على هذه الفئة من الأشياء بأنها اختلاق هندسى. ويسمى مبدأ الخطوط، بالخطوط التى لا يمكن قسمتها، وكثيرًا ما فعل ذلك. وهذه لابد أن يكون لها نهاية، ولهذا فإن البرهان الذى ينتج منه وجود الخط يبرهن أيضًا على وجود النقطة[١].

وبصفة عامة فإنه على الرغم من أن الفلسفة تبحث عن علل الأشياء المحسوسة، فإننا نكف عن ذلك (أو أننا لا نقول شيئًا عن العلة التى يبدأ منها التغير) لكن فى حين أننا نظن أننا نتحدث عن جوهر الأشياء المحسوسة، فإننا

(١) كان أفلاطون يعتقد أن الخط مؤلف من خطوط لا تنقسم وليس من نقط. وقد سبق أن عرض أرسطو لهذا الموضوع فى كتابه «الكون والفساد»، وذهب إلى أنه حيثما وجد الخط فلابد أن توجد النقطة (المترجم).

نؤكد وجود فئة ثانية من الجواهر، غير أن تفسيرنا للطريقة التى بها تكون جواهر للأشياء المحسوسة هو كلام فارغ، لأن المشاركة لا تعنى شيئًا كما سبق أن ذكرنا. كما أن المثل (الصور) لا صلة لها بما رأينا أنه العلة فى حالة العلوم (أى ليست سببًا فى العلوم) التى من أجلها ينتج العقل والطبيعة كل ما ينتجانه - ونحن نقرر أن هذه العلة تتحد مع المبادئ الأولى، غير أن الرياضيات قد أصبحت هى الفلسفة كلها عند فلاسفة العصر الحاضر، رغم أنهم يقولون أنه ينبغى دراستها من أجل الأشياء الأخرى. وقد يفترض المرء أن الجوهر الذى يكمن فى رأيهم خلف الأشياء كمادة أو هيولى هو أيضًا من الرياضيات. وهو المحمول والفصل للجوهر أعنى للمادة (أو الهيولى) بدلاً من أن يكون هو المادة نفسها: أعنى أن الكبير والصغير هما أشبه بالتخلخل والتكاشف اللذين تحدث عنهما الفلاسفة الطبيعيون وقالوا عنهما إنهما الفصول أو الفروق الأولى للموضوع، فهما نوعان من الزيادة والنقصان. أما بالنسبة للحركة فإن الصغير والكبير هما نوعان من الحركة، فإن كانت هذه حركة فإن من الواضح أن المثل متحركة. فإن لم تكن متحركة فمن أين تأتى الحركة إذن؟ فإذا لم يكن فى استطاعتنا أن نجيب عن هذا السؤال فإن دراسة الطبيعة كلها ستكون باطلة.

وما يُعتقد أنه سهل - لكى يبينوا أن جميع الأشياء واحدة - لم يتم عمله. لأنه عند البيان التفسيرى لا يظهر أن جميع الأشياء واحدة، وإنما يظهر أنها الواحد فى ذاته، لو أننا سلمنا بجميع الادعاءات. بل حتى ذلك لا ينتج ما لم نُسلِّم بأن الكلى فئة. وذلك غير ممكن فى بعض الحالات.

وكذلك لا يمكن تفسير كيف تظهر الخطوط، والسطوح، والأجسام الجامدة بعد أن توجد الأعداد أو يمكن أن توجد، ولا تفسر معناها؛ لأن هذه لا يمكن أن تكون صورًا Forms (أو مثلاً) لأنها ليست أعدادًا - ولا متوسطات، (لأن هذه المتوسطات هى موضوعات الأعداد) ولا أشياء قابلة للفناء. ومن الواضح أن هذه فئة جديدة متميزة.

وبصفة عامة لو أننا بحثنا عن عناصر الأشياء الموجودة دون أن نميز المعانى المتعددة التى يمكن أن يقال بها إن الأشياء موجودة، فإننا لا يمكن أن ننجح، لاسيما إذا لم يسر البحث عن العناصر التى صُنعت منها الأشياء على هذا النحو؛ إذ من المؤكد أنه يستحيل أن تكشف مم يتألف الفعل والانفعال أو المستقيم. لكن إذا كان من الممكن أن تكتشف العناصر على الإطلاق فهى عناصر الجواهر فحسب. ومن هنا كان البحث عن عناصر الأشياء الموجودة كلها أو الاعتقاد بأن

المرء قد حصلها ـ أمرًا غير صحيح. إذ كيف يمكن للإنسان أن يتعرف على عناصر الموجودات كلها..؟ من الواضح أننا لا نستطيع أن نبدأ بمعرفة شيء ما قبل ذلك. فكما أن مَنْ يريد أن يتعلم الهندسة، على الرغم من أنه يمكن له أن يكون قد عرف أشياء أخرى قبلها، فإنه لا يعرف الموضوعات التي يعالجها علم الهندسة، وما الذي هو مقبل على تعلمه. وقل مثل ذلك في جميع الحالات الأخرى. ومن ثم فإذا كان هناك علم للأشياء كلها، كما يؤكد البعض، فإن مَنْ يريد أن يتعلمه لا يعرف شيئًا عنه من قبل. ومع ذلك فإن كل تعلم لابد أن يبدأ من مقدمات معروفة من قبل (إما كلها أو بعضها) سواء أكان التعلم عن طريق البرهان أو عن طريق التعريفات. ذلك لأن عناصر التعريف لابد أن تكون معروفة ومألوفة من قبل. أما التعلم عن طريق الاستقراء فهو يسير على نحو مماثل. لكن من ناحية أخرى لو
كان العلم فطريًا، فإنه من العجب أن يفوتنا أمر من الأمور ونحن نحوز أعظم 993 a
العلوم. ثم كيف يمكن للمرء أن يعرف مم تتألف الأشياء جميعًا، وكيف يمكن أن يكون ذلك واضحًا..؟ فذلك أيضًا يمثل صعوبة، لأنه قد يؤدي إلى تصارع الآراء، على نحو ما حدث حول مقاطع الألفاظ عندما تنازع قوم حول الحرف السابع من أحرف الهجاء اليونانية وهو الزاء أو الزيتا Za فذهب قوم إلى أنه مؤلف من ز ، أ، ى، بينما ذهب آخرون إلى أنه نغمة مفردة بذاتها، وليست من النغم المعروف[١]. ثم كيف يمكن لنا أن نعرف موضوعات الحس دون أن يكون لدينا حس؟[٢] نعم ينبغي علينا أن نعرف[٣] إذا ما كانت العناصر التي تتألف منها جميع الأشياء واحدة، مثل العناصر المناسبة التي تتألف منها الأصوات المركبة.

[١٠] من الواضح إذن، حتى مما سبق أن قلناه، أن الناس جميعًا، فيما يبدو، يبحثون عن العلل لاسيما في الفيزيقا Physics وأننا لا نستطيع أن نسمي عللاً أخرى تجاوز ذلك. لكنهم يبحثون عن هذه العلل في شيء من الغموض[٤]. ورغم

(١) وقع شجار بين النحويين في عصر أرسطو حول حرف الزاي هل هو بسيط أو مركب من حروف أخرى؟ (المترجم).

(٢) قارن ابن رشد «ولو لم يكن الأمر كذلك لعرف طبائع المحسوسات مَنْ به آفة في حواسه حتى يمكن أن يتعرف على طبائع الألوان مَنْ ولد أكمه، وطبائع الأصوات ـ أي معقولاتها ـ مَنْ ولد أصم» تفسير ما بعد الطبيعة من نشرة موريس بويج السالفة من ١٥٩. (المترجم).

(٣) أي أنه يلزم إذا كانت معرفة هذه المثل «فطرية» أو غريزية فينا، فينبغي أن تكون معارف جميع الأشياء فطرية أو غريزية لنا من قبل. فإذا كانت المثل هي مبادئ جميع الموجودات فقد لا تحتاج في معرفتها إلى الحواس ـ ابن رشد «تفسير ما بعد الطبيعة» ص١٥٩ وما بعدها (المترجم).

(٤) يقصد أن المفكرين القدماء بحثوا في أنواع العلل الطبيعية، كما سبق أن ذكر، عندما تحدث عن الفلاسفة الطبيعيين. وقد انتهوا إلى أن العلل أربع، وهو لا يضيف إلى ما ذكر علة جديدة؛ وإنما يذهب إلى أن الفلسفة الأولى التي تشتمل على جميع المبادئ وعلى ما هو أول جديرة بأن تتولى البحث في هذه العلل، واستقصاء جميع المبادئ: الأولى منها في الوجود والأولى في المعرفة (المترجم).

أننا بمعنى ما ـ قد ذكرناهم جميعًا من قبل فإننا بمعنى آخر لم نذكرهم على الإطلاق. لأن الفلسفة القديمة كانت ـ فى جميع الموضوعات التى درستها ـ أشبه بشخص يلثغ ولا يجيد الكلام مادامت البدايات لم تكن سوى طفل صغير، بل حتى أمباذوقليس.. Empedocles يقول إن العِظَم يوجد بفضل النسبة Ratio الموجودة فيه؛ وتلك هى ماهية الشىء وجوهره. لكن من الضرورى كذلك أن تكون النسبة هى جوهر اللحم ولكل شىء آخر. أو لا يكون شىء منها، وعلى هذا الأساس يوجد اللحم والعظم وكل شىء آخر، لا على أساس المادة (أو الهيولى) التى حددها إمباذوقليس بأنها الماء والهواء والنار والتراب. وعلى الرغم من أنه ـ بالطبع ـ سوف يوافق لو أن شخصًا آخر قال ذلك، فإنه لم يقله بوضوح[1].

لقد عبرنا عن رأينا فى هذه الموضوعات فيما سبق. ولكن دعنا الآن نحصى الإشكالات أو الصعوبات التى قد تظهر حول هذه النقاط نفسها، إذ ربما وجدنا بعض العون فيما سوف نلقاه من صعاب وإشكالات[2].

(١) النسب الموجودة فى اللحم والعظم وفى غيرها من الأشياء المركبة يدل على أن المادة أو الهيولى وحدها لا تكفى، ومن هنا فإن أمباذوقليس يلزمه أن يقول بعلة أخرى غير علة الهيولى هى علة الصورة أو العلة الصورية، وأن يوفى هذه العلة حقها فى كل شىء من الأشياء المركبة، ولكن بما أنه لم يفعل: فإنه لم يقل ما قاله ببيان وإيضاح وهذا ما يعيبه عليه أرسطو، فهو لم يصرح بعموم هذه العلة ولا بتعريف ما هى فى شىء من الموجودات المركبة من الاسطقسات الأربع ـ ابن رشد «تفسير ما بعد الطبيعة» ص١٦٣ (المترجم).

(٢) هذا هو موضوع الكتاب الثالث أو المقالة الثالثة (البيتا) التى يتناول فيها أرسطو ١٤ مسألة ميتافيزيقية، ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة. ومن هنا جاءت على هيئة شكوك أو صعاب أو إشكالات منطقية أو «أبوريا Aporia ـ وهى اصطلاح أرسطى يعنى أساسًا» وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته فى الجواب عن مسألة بعينها. (المترجم).

الباب الثانى

مقالة الألفا الصغرى

[١] البحث عن الحقيقة أمر صعب من ناحية، سهل من ناحية أخرى، والدليل على ذلك إنما يكمن فى الواقعة التى تقول إن أحدًا من الناس لم يقدر على بلوغ الحقيقة على نحو مقنع، فى الوقت الذى لم يفشل فيه أحد من الناس فشلاً ذريعًا(١).

993 b لكن واحدًا من الناس يقول عن طبيعة الأشياء شيئًا حقًا. وفى الوقت الذى ساهموا فيه، فرادى، بشىء يسير فى بلوغ الحق، أو لم يسهموا بشىء قط، فإنهم، مجتمعين، قد بلغوا قدرًا ملحوظًا من الحقيقة. وما دامت الحقيقة هى أشبه بباب النار الذى لا يمكن لأحد أن يفشل فى أن يقرعه [قبل الدخول] كان البحث عن الحقيقة من هذه الزاوية أمرًا سهلاً. من ناحية أخرى فإن محاولة الوصول إلى الحقيقة بأسرها، وعدم الاكتفاء بجانب جزئى منها دليل على مدى صعوبتها.

ولما كانت الصعوبات على نوعين، فربما كان سبب الصعوبة الموجودة أمامنا لا يكمن فى الوقائع بل فينا نحن، فكما أن عيون الخفاش [يصيبها غشاوة] فى ضوء النهار(٢)، فكذلك حال العقل فى النفس عندنا أمام الأشياء التى تبلغ بطبيعتها مبلغًا كبيرًا من الوضوح..(٣).

إن من الإنصاف أن نتقدم بالشكر والامتنان، لا فقط لأولئك الذين يمكن أن نشاركهم آراءهم. بل أيضًا إلى أولئك الذين عبروا عن وجهات نظر سطحية، لأن هؤلاء أيضًا قد أسهموا بشىء ما فى تطوير قوى الفكر. فمن الصواب أن نقول إنه ما لم يكن هناك شخص مثل «طيموثيوس.. Timotheus»(٤). لفقدنا الكثير من شعرنا الغنائى. لكن ما لم يكن هناك شخص مثل فرينس.. Phrynis(٥) لما كان هناك «طيموثيوس». وقل الشىء نفسه عن أولئك الذين عبروا عن وجهات نظر بصدد الحقيقة، فقد ورثنا آراء معينة عن مفكرين ممتازين، بينما كان الآخرون مسئولين عن ظهور هؤلاء المفكرين الممتازين(٦).

(١) يريد أرسطو أن يقول هنا إننا قادرون على بلوغ الحقيقة، فليست معرفتها ممتنعة علينا، والدليل أمران: الأول: أننا نعتقد اعتقادًا جازمًا فى بعض الأحيان أننا قد وصلنا إلى الحقيقة فى كثير من الأشياء. والثانى: شوقنا إلى معرفة الحقيقة، إذ لو كان إدراك الحقيقة ممتنعًا علينا لكان هذا الشوق باطلاً. غير أن البحث عن الحقيقة أمر سهل من ناحية أنك لن تجد اجماعًا من الناس على الفشل فى الوصول إليها (بل هناك من وصل إلى حقائق عن طبيعة بعض الأشياء). وهو أمر صعب من ناحية أخرى لأن أحدًا من الناس لم يقدر على بلوغ الحقيقة على نحو مقنع (المترجم).

(٢) من المعروف علميًا أن الخفاش من الحيوانات الليلية التى تستطيع الإبصار جيدًا فى الليل، لكنها تصيبها الغشاوة مع ضوء الشمس القوى. (المترجم).

(٣) المقصود أننا نجد صعوبة فى إدراك الحق الصراح أو الحقيقة البالغة الوضوح (المترجم).

(٤) طيموثيوس.. Timotheus : شاعر غنائى يونانى (٤٥٠ ـ ٣٦٠ ق . م) كان صديقًا للشاعر اليونانى يوريبدس. لم يبق من قصائده الغنائية الكثيرة سوى عدد قليل. (المترجم).

(٥) «فرينس.. phrynis» (ازدهر حوالى ٤٢٠ ق . م) : شاعر أثينى وكاتب مسرحى، كتب العديد من المسرحيات الكوميدية، اتهمه أرستوفان فى مسرحية الضفادع أنه يستخدم أساليب مبتذلة (المترجم).

(٦) يتحدث أرسطو هنا عن تأثر الخلف بالسلف، وأننا نرث عن أسلافنا الكثير من الأفكار والآراء ووجهات النظر. وهم جديرون بالشكر والثناء سواء اتفقنا أو اختلفنا معهم (المترجم).

ومن الصواب أيضًا أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة، لأن الغاية من المعرفة النظرية هى الحقيقة، فى حين أن الغاية من المعرفة العملية هى الفعل. (لأن أصحاب الفعل حتى إذا ما كانوا ينظرون فى كيفية وجود الأشياء، فإنهم لا يدرسون ما هو أزلى، وإنما ما يكون له علاقة بغيره فى مدة زمنية معينة) ونحن لا نعرف الحقيقة دون أن نعرف علتها؛ ولكل شيء خاصية على درجة عالية أكثر من غيره من الأشياء الأخرى إذا كان بفضلها توجد الخاصية المماثلة فى الأشياء الأخرى (مثل: النار أشد الأشياء حرارة، لأنها علة الحرارة فى جميع الأشياء الأخرى) حتى أن ذلك الذى يكون علة للحقائق المشتقة بحيث يجعلها صحيحة هو أكثر منها صحة وحقيقة. ومن ثم فمبادئ الأشياء الأزلية لابد أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها. لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحيانًا حقيقية فحسب، وليس هناك أية علة لوجودها. وإنما هى نفسها علة وجود الأشياء الأخري، حتى أن كل شيء من زاوية الوجود، هو كذلك من زاوية الحقيقة.

[٢] من الواضح أن هناك مبدأ أول للأشياء. وأن علل الأشياء ليست سلسلة بلا
نهاية، ولا هى متنوعة تنوعًا لا حد له من حيث النوع. فلا يمكن لشيء ما، من 994 a
ناحية، أن يخرج من شيء آخر، كأن يخرج من المادة مثلاً، إلى مالا نهاية: اللحم من التراب، والتراب من الهواء، والهواء من النار، وهكذا بلا توقف. كما أنه لا يمكن، من ناحية أخري، للعلل الفاعلة أن تشكل سلسلة بلا نهاية، كأن يتحرك الإنسان مثلاً عن طريق الهواء، والهواء عن طريق الشمس، وتتحرك الشمس بسبب النزاع.. Strife ولا يكون لذلك نهاية. وقل مثل ذلك بالنسبة للعلل الغائية فهى لا يمكن أن تستمر إلى مالا نهاية، فيكون المشى، على سبيل المثال، من أجل الصحة، وتكون الصحة من أجل السعادة، وتكون السعادة من أجل شيء آخر. ويسير الأمر على هذا النحو: شيء من أجل شيء آخر. وحالة العلة الصورية مشابهة لذلك. لأنه فى حالة الأشياء المتوسطة، وهى الأشياء التى تشمل على حد متقدم وحد متأخر، فإن الحد المتقدم ينبغى، أن يكون علة الحدود المتأخرة؛ إذ لو كان علينا أن نقول أى حد من الثلاثة هو العلة، لكان ينبغى علينا أن نقول إنه الحد الأول، لأن الحد الأخير ليس علة لشيء، ولا حتى الحد المتوسط، وإنه هو علة لواحد فقط. ولا أهمية أن يكون هناك حد واحد متوسط، أو أن تكون هناك حدود متوسطة كثيرة، ولا أن تكون متناهية أو لا متناهية من حيث العدد. لكن بالنسبة للسلسلة اللامتناهية بهذه الطريقة، وبالنسبة للاتناهى بصفة عامة، فإن جميع الأجزاء حتى الجزء

الموجود أمامنا الآن هى حدود متوسطة. لدرجة أنه إذا لم يكن ثمة حد أول، فإنه لن تكون علة على الإطلاق.

كذلك لا يمكن أن يسير المسار اللامتناهى من أعلى إلى أسفل من البداية فى الاتجاه الصحيح، فيكون الماء مستخرجًا من النار، والتراب من الماء. وهكذا تستخرج الأنواع الأخرى باستمرار. لأن الشىء يخرج من شىء آخر بطريقتين. (إذا ما استبعدنا المعنى الذى تكون فيه كلمة من تعنى بعد كقولنا من الألعاب البرزخية.. Isthmian Games[1] تأتى الألعاب الأوليمبية.. Olympian Games[2]) : ـ

(أ) على نحو ما يقال إن الرجل يأتى من الصبى، أعنى عن طريق التغيرات التى تطرأ على نمو الصبى أو: ـ

(ب) على نحو ما يأتى الماء من الهواء[3].

فنحن نعنى بالعبارة الأولى «أى» الرجل يأتى من الصبى ذلك الذى سيظهر إلى الوجود (أى الرجل) من شىء هو موجود بالفعل (أى الصبى)[4]. أو الشىء الذى سيكتمل من شىء قد فرغنا منه بالفعل. (لأنه كما أن الصيرورة تقع بين الوجود واللاوجود، فكذلك ما يصير يقع باستمرار بين ما هو موجود وما هو غير موجود والمتعلم هو رجل العلم فى حالة تكون أو صيرورة، وذلك هو ما نعنيه عندما نقول: إنه من المتعلم يخرج العلم). ومن ناحية أخرى فإن خروج شىء من شىء آخر كخروج الماء من الهواء، ينطوى على تدمير الشىء الآخر (أى الهواء). وهذا هو السبب فى أن التغيرات التى تطرأ على النوع السابق لا يمكن عكسها[5].

فلا يمكن أن يظهر الصبى من الرجل (لأن ما يظهر إلى الوجود من عملية الصيرورة ليس هو ما يظهر إلى الوجود، بل ما يوجد بعد عملية الصيرورة. وعلى هذا النحو يأتى النهار من الصباح ـ بمعنى أنه يظهر بعد الصباح، ومن ثم فإن

(١) الألعاب البرزخية Isthmian Games نسبة إلى برزخ كورنثه فى اليونان، حيث كان يقام مهرجان إغريقى قديم مرة كل سنتين فى شهر إبريل على الأرجح تكريمًا لإله البحر «بوزيدون». يعود تاريخه إلى عام ٥٧٠ قبل الميلاد، وكان يشتمل على مباريات فى الألعاب الرياضية، وفى الموسيقى وفى الخطابة، ومسابقات للخيل وللمركبات. وقد ألغى فى القرن السابع الميلادى بعد انتشار المسيحية، وهذه الألعاب تُعد فرعًا خرج من الألعاب الأوليمبية (المترجم).

(٢) الألعاب الأوليمبية Olympian Games : مهرجان إغريقى قديم مخصص لكبير الآلهة زيوس، كان يقام مرة كل أربع سنوات فى سهل أولمبيا» يشمل مباريات فى الألعاب الرياضية والموسيقى والشعر. أقيم لأول مرة عام ٧٧٦ قبل الميلاد. وكان الفائز يحصل على تاج من غصن الزيتون... إلخ قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث، ص٦١ مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٧ (المترجم).

(٣) المقصود بالطبع الهواء الرطب المحمل بالبخار الذى يسقط منه المطر (المترجم).

(٤) الصبى الموجود بالفعل ينمو ويتطور إلى أن يصبح رجلاً، تمامًا كما أن المتعلم الذى يجتهد ويثابر ويحافظ على تطوره ليصبح عالمًا «المترجم».

(٥) لا تنعكس الأشياء التى فى المثال الأول بعضها على بعض، فلا يتطور صبى من رجل «المترجم».

994 b

الصباح لا يمكن أن يأتى من النهار). لكن تغيرات النوع الآخر لا يمكن عكسها. لكن من المستحيل فى الطريقتين[1]، أن يكون عدد الحدود غير متناه وذلك لأن حدود النوع الأول لابد أن تكون لها نهاية بما أنها متوسطة. أما حدود النوع الثانى فيتغير الواحد منها إلى الآخر. ذلك لأن فساد أحدهما (أو دماره) يعنى تكون الآخر (أو ظهوره إلى الوجود).

وفى الوقت ذاته من المستحيل أن تفسد العلة الأولى أو تُدمر، بما أنها أزلية، لأنه على الرغم من أن مسار الصيرورة ليس لا متناهيًا فى الاتجاه من أعلى إلى أسفل، (فهو لا يسير إلى غير نهاية) فإن تدمير العلة الأولى (أو فسادها)، يعنى خروج شىء إلى الوجود لا يمكن أن يكون أزليًا.

وفضلاً عن ذلك فإن العلة الغائية هى نهاية. ومثل هذه النهاية التى ليست من أجل شىء آخر. لكن من أجلها يوجد كل شىء آخر. حتى أنها تكون هى الحد الأخير من هذا النوع. فإن المسار لن يكون لا متناهيًا.لكن إذا لم يوجد حد بهذا الشكل، فإنه لن تكون هناك علة غائية. غير أن أولئك الذين يؤكدون السلسلة اللامتناهية يدمرون الخير دون أن يعلموا ذلك. ومع ذلك فلن نجد أحدًا يحاول أن يفعل أى شىء أو أى فعل من الأفعال دون أن يقصد به نهاية ما. كلا، ولن يكون هناك عقل فى العالم: ذلك لأن الرجل العاقل إنما يفعل ما يفعل، دائمًا، لغرض ما. وذلك هو نهاية الفعل، لأن النهاية هى الغاية المقصودة.

غير أن العلة الصورية.. Formal Cause لا يمكن أن ترتد، باستمرار، إلى تعريف آخر يكون أكثر اكتمالاً فى التعبير عنها، لأن التعريف الأصلى هو دائمًا أفضل من التعريف المتأخر، وفى سلسلة يكون فيها الحد الأول غير صحيح، فإن الحد الثانى لن يكون كذلك أيضًا.. وفضلاً عن ذلك فإن أولئك الذين يقولون بهذا الرأى فإنهم يبطلون العلم ويهدمون المعرفة؛ إذ لا يمكن أن نصل إلى المعرفة دون أن نصل إلى الأشياء التى لا تقبل القسمة. وتصبح المعرفة بذلك مستحيلة. إذ كيف يمكن للمرء أن يفكر فى الأشياء غير المتناهية بهذه الطريقة؟ فالحال هنا يختلف عن الحال فى الخط الذى لا يمكن أن تجد نقطة تقف عندها فى إمكان قسمته، لكننا لا نستطيع أن نفكر فيه ما لم نجد نقطة نقف عندها؛ وعلى ذلك فإن مَنْ يريد أن يتتبع الخط الذى يمكن قسمته إلى مالا نهاية، لا يستطيع أن يحصى أقسامه الممكنة.

(١) يعنى الطريقتين اللتين يخرج بهما شىء من شىء آخر، أى من وبعد (المترجم).

وكذلك فإنه لابد من إدراك المادة (الهيولى) الموجودة فى الشىء القابل للتغير.

ومن ناحية أخرى فلا شىء من اللامتناهى يمكن أن يوجد وجودًا فعليًا، وإنْ أمكن أن يوجد فلابد أن تزول عنه صفة اللامتناهى على أقل تقدير، أعنى أن كونه لا متناهيًا لا يكون كذلك.

لكن لو كانت أنواع العلل غير متناهية من حيث العدد، لكانت المعرفة مستحيلة عندئذ أيضًا. لأننا نعتقد أننا نعرف فقط عندما نميز العلل. غير أن ما هو غير متناه عن طريق الإضافة لا يمكن أن يجوز فى زمن متناه[١].

[٣] إن الأثر الذى تتركه المحاضرات على آذان السامع، يعتمد على عاداته، فنحن نطلب اللغة التى ألفنا سماعها، أما اللغة التى تختلف عنها فيبدو أننا لا نقبلها بل نعدها غير واضحة وغريبة عنا، لأنها غير مألوفة، فى حين أن الإلف 995 a
والعادة أكثر وضوحًا، وقوة العادة والألفة تُظهرها القوانين مع أنك تجد فيها عناصر طفولية وأسطورية وخرافية، إلا أننا بحكم العادة نتأثر بها أكثر من معرفتنا لها[٢]، وبعض الناس لا يستمعون إلى المتحدث ولا يقبلون منه حديثًا، إلا إذا تحدث بأسلوب الرياضيات، فى حين أن بعضهم الآخر لا يقبلون حديثه إلا إذا ضرب أمثلة. فى حين أن بعضهم الثالث لا يقبلون الحديث إلا إذا استشهد المتحدث بأقوال الشاعر، وبعض الناس يريدون أن يتم كل شىء بدقة متناهية، فى حين أن بعضهم الآخر تزعجهم الدقة المتناهية ويكرهونها، إما لأنهم لا يستطيعون متابعة ترابط الأفكار، وإما لأنهم ينظرون إلى هذه الطريقة على أنها تافهة ولا قيمة لها. فبعض الناس يعتقدون أن الدقة المتناهية لها هذه الخاصية التافهة سواء فى التجارة والمعاملات أو فى النقاش والحجاج، ومن ثم فلابد للمرء أن يكون قد تدرب بالفعل على معرفة كيف يتناول كل نوع من الحجاج، ما دام من الخُلف المحال.. Absurd أن تبحث فى وقت واحد: فى المعرفة وفى الطريقة التى تبلغ بها هذه المعرفة؛ وليس من السهل الوصول إلى أحدهما.

(١) اللامتناهى بالإضافة: هو ما سوف يسميه هيجل باللامتناهى الزائف، وهو يعتمد على إضافة شىء متناه إلى شىء متناه آخر وهكذا إلى مالا نهاية، ولا يمكن لذلك أن يتم فى زمن متناه أو يستغرق مدة محددة (المترجم).

(٢) هنا يتحدث أرسطو عن أثر العادات والتقاليد والآراء التى ينشأ عليها المرء منذ الصبا وتؤثر فيه أكثر من معرفته لحقائق الأشياء. وذلك ظاهر حتى فى القوانين التى قد نجد بها أمورًا ساذجة وأشياء خرافية لكن الناس تقبلها بحكم العادة (المترجم).

إن الدقة المتناهية فى الرياضيات ليست مطلوبة فى جميع الأحوال. وإنما هى مطلوبة فحسب فى حالة الأشياء التى لا أثر فيها للمادة(١). ومن هنا اختلف منهجها عن منهج العلم الطبيعى، إذ من المفترض أن الطبيعة كلها مادية. ومن ثم فلابد لنا أن نبحث ما هى الطبيعة أولاً، فإذا ما فعلنا ذلك فسوف نرى أيضًا ما الذى يدرسه العلم الطبيعى [وما إذا كان الأمر يتطلب علمًا واحدًا أو أكثر لبحث العلل ومبادئ الأشياء].

(١) الدقة المتناهية، أو الاستقصاء الشامل أو التام لكل شىء، ليس مطلوبًا فى كل علم، وإنما هو مطلوب فقط فى العلوم الرياضية، لأن البراهين الرياضية إنما تقع فى المرتبة الأولى من اليقين، ثم تتلوها البراهين الطبيعية، ولا يعنى ذلك أن الأخيرة ليست يقينية، وإنما هناك مفاضلة فى البراهين: فهناك برهان مطلق وهناك برهان وجود فقط، وهو ما يسمى بالدليل. أما اليقين التام فى الرياضيات فسببه أنها تدرس موضوعات لا يشوبها المادة... إلخ. راجع «تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد» ص٥١ وما بعدها من نشرة موريس بريج السالفة الذكر - دار المشرق - بيروت عام ١٩٦٧ (المترجم).

الكتاب الثالث

المقالة الثالثة

مقالة: البيتا (*)

(*) يتناول أرسطو فى هذه المقالة أربع عشرة مسألة ميتافيزيقية مبينًا الحجج المؤيدة والمعارضة، ولهذا جاءت بحوثه على هيئة إشكالات Aporia مثلاً: هل ينسب البحث فى جميع أنواع العلل إلى علم واحد أو إلى عدة علوم؟ وهل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم؟ هل هناك علم واحد لكل الجواهر أو عدة علوم؟ هل نقول هناك جواهر محسوسة فقط، أم هناك جواهر غير محسوسة أيضًا..؟ هل الميتافيزيقا تشمل الجواهر فقط أم الأعراض أيضًا..؟ هل الأجناس مبادئ وعناصر للموجودات؟ هل المبادئ هى الأجناس الأولى التى تقال مباشرة على الأفراد؟ هل يمكن أن نصل إلى علم بلا نهاية للأفراد؟ إذا لم تكن هناك وحدة بين المبادئ فكيف تتم المعرفة؟ إذا كانت المبادئ واحدة فكيف حدث أن بعض الموجودات تكون وتفسد وبعضها ليس كذلك؟ هل الموجود والواحد جواهر للأشياء؟ هل توجد العناصر بالقوة؟ هل المبادئ كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية؟ هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر؟ (المترجم).

[١] لابد لنا منذ البداية أن نحصى أولاً، من زاوية العلم الذى ندرسه، المسائل أو الموضوعات التى ينبغى أن نناقشها. وينطوى ذلك على ذكر الآراء التى قال بها البعض بصدد مسائل معينة. وأية مسائل أخرى إلى جانبها، ربما يكون قد تم إغفالها.وسوف يكون أمام أولئك الذين يرغبون فى توضيح المسائل الغامضة فرصة لحل هذه الأمور أيضًا. فالتفكير بعد ذلك ينطوى على حل للمشكلات السابقة. وليس يسهل على مَنْ لا يعرف أن يحل الرباط أو يفك العقدة. غير أن المشكلة فى تفكيرنا تشير إلى عقدة فى الموضوع، إذ مادام فكرنا ينصب على مشكلات، وهى تشبه حالة الموثوق قيدهم، لأنه يستحيل الانطلاق إلى الأمام فى أية حالة. ولذلك ينبغى علينا أن نبحث أولاً المشكلات الموجودة أمامنا، للأسباب التى سبق ذكرها من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن مَنْ أراد أن يبحث شيئًا ما قبل أن يفحص أولاً مشكلاته هو أشبه بمن يجهل موضع قدمه أو أين يسير. والإنسان لا يعرف إلا إذا عثر على ما يبحث عنه، لأن الغاية لا تكون واضحة أمام مثل هذا
995 b الشخص، فى حين أنها تكون واضحة عند مَنْ يناقش المشكلات أولاً. وفضلاً عن ذلك فإن مَنْ يستمع إلى جميع الحجج المتنازعة، كما لو كانت أطراف النزاع فى قضية، سوف يكون فى وضع أفضل يمكنه من الحكم عليها.

وأول مشكلة فى هذا الموضوع أشرنا إليها فى ملاحظاتنا التمهيدية هى:

(١) هل البحث عن العلل يُنسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم؟ وإذا ما كان هذا البحث ينتمى إلى علم واحد.

(٢) فهل هذا العلم يبحث فى المبادئ الأولى للجوهر فحسب. أم أنه يبحث أيضًا فى المبادئ التى يقيم جميع الناس براهينهم على أساسها؟ مثلاً هل من الممكن إثبات شىء وإنكاره فى وقت واحد لشىء واحد أم لا؟.. وأمثال هذه الأسئلة.

(٣) وإذا كان العلم الذى نتحدث عنه يدرس الجوهر، فهل هناك علم واحد يدرس جميع الجواهر، أم أكثر من علم، وإذا كان هناك أكثر من علم فهى هى كلها متشابهة أم أننا ينبغى أن نطلق على بعضها اسم صور الحكمة ونطلق على بعضها الآخر شيئًا آخر؟ وموضوع آخر لابد أيضًا من مناقشته هو.

(٤) هل نقول: إن الجواهر المحسوسة فقط هى الموجودة، أو نقول بوجود جواهر أخرى غير محسوسة، إلى جانب الجواهر المحسوسة؟ وهل هذه الجواهر الأخرى من نوع واحد أو من أنواع كثيرة، على نحو ما يزعم أولئك الذين يؤمنون بأن الصور Forms (المثل) والموضوعات الرياضية تقع فى مكانة وسط بين هذه

الجواهر وبين الأشياء المحسوسة. فينبغى علينا، إذن، أن نبحث فى هذه المسائل، كما سبق أن ذكرنا، ثم أن نسأل أيضًا.

(٥) هل بحثنا يتعلق أيضًا بالجواهر فحسب، أو أيضًا يشمل الخصائص الأساسية للجواهر؟ ومن ناحية أخرى فيما يتعلق بالهو والآخر، والشبيه، والمخالف، والتضاد، وفيما يتعلق بالمتقدم والمتأخر (ما هو قبل وبعد) وجميع الحدود الأخرى التى حاول الجدليون دراستها[1] الذين وجهوا بحوثهم ابتداء من مقدمات مشهورة فحسب، ولمن تكون مهمتهم البحث فى جميع هذه الأمور؟.

(٦) ثم علينا أن نناقش الخصائص الأساسية لهذه المسائل، كما ينبغى علينا أن نتساءل لا فقط عن كل واحدة من هذه، بل أيضًا ما إذا كان الشىء الواحد له ضد واحد باستمرار.

(٧) ومن ناحية أخرى ما إذا كانت مبادئ الأشياء وعناصرها هى الفئات (الأجناس) والأجزاء (الأفراد) الحاضرة فى كل شىء والتى يمكن أن ينقسم إليها.

(٨) وإذا كانت هى الفئات (الأجناس) التى تحمل على الأفراد أو على الفئات. فمثلاً ما إذا كان الحيوان أو الإنسان هو المبدأ الأول وهو الأكثر استقلالاً للمثل الفردى؟.

(٩) ولابد لنا أن نبحث وأن نتساءل بصفة خاصة هل هناك، إلى جانب المادة، أى شىء يسمى السبب فى ذاته أم لا، وما إذا كان يمكن لمثل هذا السبب أن يوجد بمعزل عن الشىء العينى (وأنا أقصد بالشىء العينى ذلك الشىء الذى تحمل عليه الهيولى) أو أنه لا شىء بمعزل، أم أنه يوجد فى شىء فى بعض الحالات، ولا يوجد فى بعضها الآخر، وما نوع هذه الحالات؟.

(١٠) ثم نسأل من ناحية أخرى عما إذا كانت المبادئ محدودة من حيث العدد أو
من حيث النوع، ومن حيث الصيغ والموضوع، وما إذا كانت مبادئ الأشياء 996 a
التى تفنى (أو تفسد) أو مبادئ الأشياء التى لا تفنى (أو التى لا تفسد) متشابهة أم مختلفة.

وهناك فضلاً عن ذلك مسألة أشد غموضًا وأكثر إرباكًا وهى:

(١١) هل الموجود والواحد أو الوحدة والوجود ليستا خاصيتين، كما ذهب الفيثاغوريون وأفلاطون، لشىء آخر سوى جوهر الأشياء الموجودة، أم لا، وإنما الأساس شىء آخر كالحب كما قال إمباذوقليس، أو النار كما قال غيره، أو هو الماء أو الهواء كما ذهب آخرون؟

(١) عند ابن رشد «مما يفحص عنه المنطقيون» تفسير ما بعد الطبيعة ص١٧٣. غير أن «الجدليين أكثر دقة لأنهم يبدأون من مقدمات مشهورة كما يقول أرسطو نفسه» (المترجم).

(١٢) ثم نسأل عما إذا كانت المبادئ كليات أو أنها أشبه بالأشياء الفردية.

(١٣) وما إذا كانت موجودة بالقوة أو بالفعل.. وأكثر من ذلك ما إذا كانت بالقوة أو بالفعل بمعنى آخر غير الذى يشير إلى الحركة لأن هذه المسائل أيضًا تمثل صعوبة كبيرة.

(١٤) وفضلاً عن ذلك ما إذا كانت الأعداد، والأطوال، (الخطوط) والأشكال، والنقاط أنواعًا من الجوهر أم لا. وإذا ما كانت جواهر فهل هى تنفصل عن الأشياء الحسية أم أنها موجودة فيها؟ وليست المسألة أنه من الصعوبة إدراك الحقيقة فى هذه الموضوعات. بل إنه ليس من السهل أيضًا إزالة الغموض عنها.

[٢] والمسألة الأولى، كما أشرنا فيما سبق، هى: هل البحث عن جميع أنواع العلل يُنسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم؟ وكيف يمكن أن تنسب معرفة المبادئ إلى علم واحد ما لم تكن متضادة؟

وفضلاً عن ذلك فهناك أشياء كثيرة لا تتناسب معها جميع المبادئ، إذ كيف يمكن لمبدأ التغير، أو لطبيعة الخير أن تكون حاضرة فى أشياء لا يمكن أن تتغير؟ إنْ كان كل ما هو فى ذاته وبطبيعته خيرًا هو بذاته وبطبيعته غاية وهو أيضًا علة، بمعنى أن الأشياء الأخرى تظهر بسببه، وتوجد من أجله، فى آن معًا، ومادامت الغاية - أو الغرض - هى نهاية الفعل وأن جميع الأفعال تتغير، لكان معنى ذلك أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون حاضرًا فى الأشياء التى لا تتغير[١]، ولا يكون فيها شىء خير بذاته. وهذا هو السبب الذى من أجله لا نجد فى الرياضيات شيئًا يمكن البرهنة عليه عن طريق هذا النوع من العلة، ولا يوجد برهان من هذا القبيل على الإطلاق، وليس السبب أنها، أفضل أو أسوأ فليس فى استطاعة أحد أن يقول شيئًا من ذلك، وهذا هو السبب فى أن بعض السوفسطائيين من أمثال «أرستبوس.. Aristippus»[٢] كانوا يسخرون من الرياضيات. ففى الفنون الأخرى وفى الصناعات اليدوية مثل النجارة وصناعة الأحذية. نجد المبرر باستمرار بأن ذلك «أفضل أو أسوأ». أما فى العلوم الرياضية فلا يوضع ما هو أفضل أو أسوأ - أعنى «الأمور الحسنة أو السيئة» - فى الحسبان على الإطلاق.

لكن إذا كانت هناك علوم متعددة فى دراسة العلل، وإذا كان لكل علم مختلف

(١) أى أنها لا تتحرك حركة نريد بها الوصول إلى غايتها أو كمالها أو تمامها كما يقول المسلمون (المترجم).

(٢) أرستبوس. Aristippus : فيلسوف يونانى (٤٣٥ - ٣٦٦ ق . م) مؤسس القورينائية فى شمال إفريقيا (فى مدينة شحات فى برقة بليبيا حاليًا) تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط. أخذ عن السوفسطائية النزعة الحسية التى أقام على أساسها مذهبه فى اللذة، لكنه أضاع فيها روحًا سقراطية (المترجم).

996 b مبدأ مختلف، فما هو العلم من بين هذه العلوم الذى ينبغى علينا أن نطلبه؟ وأى علم من هذه العلوم يحوز أصحابه على أعظم قدر من المعرفة عن الموضوع الذى يدرسه؟ ويمكن أن يقال الشىء نفسه عن أنواع العلل: فإن علة البيت التى منها الحركة هى الفن والبنّاء، والعلة الغائية هى الوظيفة التى يؤديها، ومواد البيت هى الطين والحجارة، وصورة البيت هى الصيغة المحددة. وإذا أردنا أن نحكم - بناء على مناقشتنا السابقة - على أى علم من العلوم ينبغى أن يسمى حكمة، لوجدنا أن هناك ما يبرر أن نطلق الحكمة على كل علم منها. فأما الحكمة العالية التى تعترف بها بقية العلوم وتكون تابعة لها، كما تتبع الجارية سيدتها، ولا تعارضها، فهى علم الغاية، علم الخير، علم طبيعة الحكمة. (إذ تسعى بقية العلوم نحو هذه الغاية). لكن من حيث إنه يوصف بأنه يعالج العلل الأولى، ومن حيث إنه أعلى أنواع المعرفة، فهو علم الجوهر Substance، وهو العلم الذى ينبغى أن يكون علم طبيعة الحكمة. فلما كان الناس قادرين على معرفة الشىء الواحد بطرق شتى، فإننا نقول عن فلان منهم إنه يعرف الشىء وعن طريق معرفته لما لهذا الشىء من خواص أكثر من معرفته لما لا يملكه الشىء من خواص. ففى الحالة الأولى يعرف المرء أكثر مما يعرف غيره، إذ يعرف أكثر مَنْ يعرف ما هو الشىء، لا مَنْ يعرف كمه وكيفه، أو ماذا يمكن أن يفعل وما لا يفعل بالطبيعة وفضلاً عن ذلك فى جميع الحالات الأخرى (أعنى حيثما يكون البرهان ممكنًا) فإننا نعتقد أن معرفة كل شىء تكون حاضرة عندما نعرف ما هو، كأن نقول: ماذا يعنى تربيع المستطيل؟ فنقول: إن التربيع يعنى وجود وسط، وقل مثل ذلك فى جميع الحالات الأخرى. أما الصيرورة والفعل، وكل تغير، فإننا نعرفها عندما نعرف مصدر الحركة أو بدايتها، وتختلف هذه العلة عن العلة الغائية بل وتعارضها. ويبدو، من ثم، أن بحث هذه العلل المتنوعة ينتمى إلى علوم مختلفة[١].

ولكننا نجد أيضًا أن بداية البرهان مسألة مختلف عليها: أتكون موضوع علم واحد أم علوم كثيرة؟ وأنا أعنى ببداية البرهان المعتقدات الشائعة، التى يقيم عليها جميع الناس براهينهم، كالقول مثلاً بأن كل شىء إما أن يكون بالإثبات أو النفى، بالإيجاب أو السلب، وأن الشىء لا يمكن أن يكون موجودًا وغير موجود فى وقت واحد، وجميع القضايا الأخرى المشابهة. والسؤال هو: هل هناك علم واحد يبحث فى هذه القضايا كما يبحث فى علم الجوهر؟ أم أن هناك علمًا

(١) هكذا ينتهى أرسطو إلى أن العلل الكثيرة تحتاج فى دراستها إلى علوم متعددة، وأن علمًا واحدًا يسمى بالحكمة هو الذى يختص بالنظر فى العلة الأولى والغاية الأولى (المترجم).

مختلفًا؟ وإذا لم يكن هناك علم واحد: فأى علم من هذين العلمين هو العلم الذى نسعى إليه الآن؟ ليس من المعقول أن تكون جميع هذه المسائل موضوعًا لعلم واحد، إذ كيف يناسب الهندسة، مثلاً، أو غيرها من العلوم أن تفهم هذه المسائل..؟
997 a فإنْ كانت تنتمى إلى كل علم بالطريقة نفسها، ولا يمكن أن تنتمى إليها جميعًا فإنها ليست من اختصاص العلم الذى يبحث الجواهر، أكثر من أى علم آخر، لمعرفة مثل هذه المسائل. وفى الوقت ذاته: كيف يمكن أن يكون هناك علم للمبادئ الأولى..؟ لأننا على وعى الآن بما يكون عليه كل منها، وأن العلوم الأخرى تستخدمها كأمور مألوفة، فإنْ كان هناك علم برهانى يدرسها، فينبغى أن يكون لها جنس من الأجناس موضوع لها، ولابد أن يكون بعضها صفات (أعراض)؛ وبعضها بديهيات (فمن المستحيل أن يكون هناك برهان لجميع الأشياء)؛ إذ لابد أن يبدأ البرهان من مقدمات معينة، وأن يدور حول موضوع بعينه، وأن يبرهن على جميع الصفات (الأعراض). وينتج من ذلك أن جميع الصفات (الأعراض) المبرهن عليها، لابد أن تنتمى إلى فئة واحدة؛ لأن جميع العلوم البرهانية تستعمل البديهيات.. Axioms. لكن إذا كان علم الجوهر والعلم الذى يتعامل مع البديهيات مختلفين، فأى منهما سيكون هو العلم المتقدم الموثوق به.؟ إن البديهيات.. Axioms هى أكثر كلية، وهى مبادئ لجميع الأشياء. وإذا لم تكن مهمة الفيلسوف أن يبحث فيما هو حق وما هو غير حق بصددها، فمهمة مَنْ تكون إذن؟

هل تندرج جميع الجواهر، بصفة عامة، تحت علم واحد، أو تحت أكثر من علم؟. وإذا كانت الأخيرة فإلى أى العلوم يُنسب علمنا الحالى؟ ليس من المعقول، من ناحية، أن يبحث علم واحد فى كل شيء. فلابد عندئذ أن يكون هناك علم برهانى واحد يبحث فى جميع الصفات (الأعراض). لأن كل علم برهانى يبحث فى أى موضوع من أعراضه الأساسية مبتدئًا من المعتقدات الشائعة. ومن ثم فإن البحث فى الأعراض الأساسية لشيء ما، ابتداء من مجموعة من المعتقدات الشائعة، هى مهمة يقوم بها علم من العلوم. ولما كان الموضوع ينتمى إلى علم، كما تنتمى المقدمات إلى علم، سواء أكان العلم نفسه أم علمًا آخر؛ فإن الأعراض كذلك يبحثها علم من العلوم، أو علم مشتق منها.

وفضلاً عن ذلك: فهل يدرس بحثنا الجواهر وحدها؟ أم أنه يبحث الأعراض التى تعرض لهذه الجواهر أيضًا..؟ فإذا كانت المادة الصلبة أو الجامدة جوهرًا مثلاً، وكذلك الخطوط والسطوح، فهل مهمة علم واحد أن يدرس هذه المسائل كلها، وأن

يعرف أعراض كل فئة منها (الأعراض التى تبرهن عليها العلوم الرياضية) أم أن ذلك هو مهمة علوم مختلفة؟ لو كان نفس العلم، فلابد أن يكون علم الجوهر أيضًا علمًا برهانيًا. لكن قيل إنه لا يوجد برهان على ماهية الأشياء. ولو كان علمًا مختلفًا، فماذا عسى أن يكون العلم الذى يبحث أعراض الجوهر؟ تلك مشكلة بالغة الصعوبة.

وفضلاً عن ذلك أيلزم أن نقول إن الجواهر المحسوسة هى وحدها الموجودة، أم أن هناك جواهر أخرى بالإضافة إليها؟ وهل الجواهر من جنس واحد؟ أم أن هناك
جواهر من أنواع شتى على نحو ما يؤكد أولئك الذين يقرون بوجود كل من الصور 997 b
(المثل) والمتوسطات التى تبحثها - على حد قولهم - العلوم الرياضية؟. أما بأى معنى نقول إن الصور (المثل) بذاتها هى علل وجواهر، فهذا ما سبق أن شرحناه فى ملاحظاتنا الأولى عنها، وهذا القول يكشف عن مشكلات وصعوبات بطرق شتى، ولعل أكثر ما ينطوى منه على مفارقة هو القول بأن هناك أشياء معينة إلى جانب الأشياء المحسوسة الموجودة فى الكون المادى، وأن هذه هى نفسها كالأشياء المحسوسة فيما عدا أن الجواهر الأخرى (المثل) أزلية، فى حين أن هذه الجواهر المحسوسة قابلة للفناء أو الفساد؛ فهم يزعمون أن هناك إنسانًا فى ذاته، وحصانًا فى ذاته، وصحة فى ذاتها، دون أية اعتبارات أخرى، وما أشبههم بمن يقول إن هناك آلهة، لكن فى صورة بشرية، فإنه فى الواقع لم يقل شيئًا آخر سوى أن هناك بشرًا أزليين. وهؤلاء أيضًا لم يفعلوا شيئًا سوى القول بأن الصور (المثل) هى ليست أكثر من الأشياء الحسية وقد أصبحت أزلية. وفضلاً عن ذلك فلو أننا وضعنا بين المثل والأشياء المحسوسة متوسطات، فسوف نلتقى بصعوبات ومشكلات كثيرة؛ إذ من الواضح - بناء على المبدأ نفسه - أنه سيكون هناك خطوط إلى جانب الخطوط فى ذاتها (المثل) والخطوط الحسية. وقل نفس الشىء بالنسبة لجميع أنواع الكائنات، وإنْ كان علم الفلك واحدًا من هذه العلوم الرياضية فسوف يكون هناك أيضًا سماء أخرى إلى جانب السماء المحسوسة، وشمس أخرى، وقمر آخر (وقل مثل ذلك فى سائر الأجرام السماوية الأخرى).. وذلك إلى جانب الأشياء المحسوسة. فكيف يمكن لنا أن نؤمن بمثل هذه الأشياء..؟ وكيف ينبغى لنا أن نصدق هؤلاء؟ ليس من المعقول أن نفترض أن هذه الأجسام لا تتحرك، بل أن نفترض أن حركتها مستحيلة تمامًا. وقل الشىء نفسه بصدد الأشياء التى يعالجها علم البصريات Optics والتى يستعملها علم التناغم الرياضى[1]. لأن هذه أيضًا لا يمكن أن توجد بمعزل عن الأشياء المحسوسة

(١) أى علم التأليف الموسيقى للألحان (المترجم).

للأسباب عينها؛ إذ لو كان هناك أشياء محسوسة وإحساسات تتوسط بين المثال Form والفرد، لكان من الواضح أنه ستوجد أيضًا حيوانات تتوسط بين الحيوانات فى ذاتها[١] وبين الحيوانات الفانية. وربما طرحنا هنا سؤالاً هامًا هو: ما أنواع الأشياء الموجودة التى ينبغى أن نبحث عنها لتكون موضوعًا لهذه العلوم الإضافية..؟ إذ لو كان الفارق بين علم الهندسة وفن القياس (قياس المساحات والأحجام) هو فحسب أن الأخير يعالج الأشياء التى ندركها (أى الأشياء المحسوسة) فى حين أن علم الهندسة يدرس الأشياء التى لا يمكن لنا إدراكها، لكان من الواضح أنه سيكون هناك علم آخر غير الطب، يتوسط بين العلوم الطبية فى ذاتها وعلم الطب هذا الجزئى، وقل مثل ذلك فى سائر العلوم الأخرى، فكيف يكون ذلك ممكنًا..؟ إذ لابد أن يكون هناك أيضًا أشياء صحية أخرى بالإضافة إلى الأشياء الصحية المحسوسة والمسائل الصحية فى ذاتها. وفى الوقت ذاته، فليس صحيحًا أن فن القياس لا يتعامل مع الأشياء المحسوسة أو الأحجام الفانية، وإلا لكان قد فنى عندما تفنى هذه الأشياء. وكذلك لا يمكن لعلم الفلك أن يكون هو العلم الذى يتعامل مع الأجرام المحسوسة الفاسدة، ذلك لأنه لو صحَّ ذلك لفنى عندما تفنى. فعلم الفلك لا يتحدث عن الخطوط المحسوسة (ذلك لأن الخط المستقيم ليس من الأشياء المحسوسة، ولا كذلك الخط المنحنى يكون على هذا النحو،
998 a
فالدائرة - كما قال بروتاجوراس.. Protagoras - وهو يدحض علماء الهندسة[٢] - لا تصل إلى تماس حافتها بنقطة بل تماسها بخط) وليست حركات السماء ودوائرها مثلما يصف علم الفلك، ولا النقاط الهندسية من نفس طبيعة النجوم الفعلية. والآن: هناك مَنْ يقول: إن المتوسطات التى تتوسط بين المثل Forms والأشياء المحسوسة موجودة، ولكنها ليست بمعزل عن الأشياء المحسوسة. أعنى أنها ليست مباينة للمحسوسات بل هى فى داخل المحسوسات. والواقع أن سرد النتائج المستحيلة المترتبة على مثل هذه النظرة يستغرق وقتًا طويلاً. ولهذا فإنه يكفى النظر فى النقاط التالية: -

ليس من المعقول أن يحدث ذلك فى حالة هذه المتوسطات وحدها، إذ من الواضح أنه يمكن للصور Forms (المثل) أن تكون موجودة كذلك فى داخل الأشياء المحسوسة، فالفكرة ذاتها - للسبب نفسه - تنطبق على كليهما. وينتج عن هذه النظرية - فضلاً عن ذلك - إمكان وجود شيئين جامدين فى مكان واحد، وأن تكون

(١) الحيوان فى ذاته هو مثال الحيوان عند أفلاطون وهو أزلى لا يجوز عليه الكون والفساد (المترجم).

(٢) «إن الدائرة لا تماس المقدار بنقطة، بل تماسها بخط كما قال بروتاجوراس فى توبيخه المساح».. تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٢١٠ - ٢١١ (المترجم).

المتوسطات غير متحركة، بما أنها موجودة فى الأشياء الحسية المتحركة. ونقول بصفة عامة: ما هو الغرض الذى يجعل المرء يفترض وجود هذه المتوسطات، وأنها فى داخل الأشياء المحسوسة؟ لأن نفس هذه النتائج التى تنطوى على مفارقة، والتى ذكرناها الآن توًا سوف تنتج أيضًا، وسوف تكون هناك سماء إلى جانب السماء القائمة ولكنها لن تكون متباينة أو بمعزل عن هذه السماء بل قائمة معها فى مكان واحد، الأمر الذى يظل أكثر استحالة مما سبق.

[٣] وبغض النظر عن مشكلة تقرير وضع هذه الأمور على نحو صحيح، فإن من الصعب أن نقول ـ فيما يتعلق بالمبادئ الأولى، أو المكونات الأولية الأخرى لشىء ما كالأجزاء الأولية التى تتآلف منها الأصوات، هل هى العناصر أو المبادىء التى تركبت منها جميع الأصوات؟ أم هى الصوت الكلى العام، أى الجنس المشترك؟ ونحن نطلق اسم العناصر على تلك القضايا الهندسية العامة التى تكون البرهنة عليها متضمنة فى براهين القضايا الأخرى سواء كلها أو معظمها، وفضلاً عن ذلك فإن كل مَنْ يقول: إن هناك عناصر متعددة للأشياء المادية، مع أولئك الذين يقولون: إن هناك عنصرًا واحدًا، أولئك وهؤلاء يذهبون إلى أن عناصر الأجسام التى تتركب منها هى المبادئ مثل إمباذوقليس فهو يقول: إن الماء والنار وبقية العناصر هى العناصر التى تتركب منها الأشياء، لكنه لا يصف هذه العناصر على أنها أجناس للأشياء الموجودة. وإلى جانب ذلك لو أردنا فحص طبيعة أى شىء آخر فإننا نفحص الأجزاء التى يتركب منها، كما تفحص السرير مثلاً لتعلم من أى الأجزاء يتركب. فإذا عرفت أجزاءه وكيف تم تركيبها فقد علمت طبيعته. وفى استطاعتك أن تحكم من هذه الحجج على أن مبادئ الأشياء لا يمكن أن تكون أجناسًا. لكن بمقدار ما تعرف كل شىء من تعريفه، وتعرف أن الأجناس هى مبادئ التعريفات، فلابد كذلك أن تعرف أن الأجناس هى مبادئ الأشياء التى نعرّفها. وإذا كان معنى الحصول على معرفة بالأشياء هو الوصول إلى معرفة الأنواع التى أطلق عليها اسمها، فإن الأجناس هى على الأقل بداية الأنواع. وأيضًا بعض ممن قالوا: إن الوجود والوحدة، أو الكبير والصغير هى عناصر الأشياء، يعاملونها، فيما يبدو، على أنها أجناس. لكن، من ناحية أخرى، ليس من الممكن وصف المبادئ بالطريقتين معًا، أو أن تقال على وجهين لأن حد الجوهر واحد. غير أن التعريف بالأجناس سيكون مختلفًا عن التعريف الذى يحد الأجزاء التى يتكون منها الشىء. 998 b

ومع ذلك نقول: حتى إذا كانت الأجناس هى المبادئ بأعلى درجة، فهل ينبغى

على المرء أن ينظر إلى أوائل الأجناس على أنها مبادئ، تلك التى تُحمل مباشرة على الأفراد؟ هذه نقطة مثار خلاف أيضًا؛ لأنه إذا كان الكلى دائمًا أكثر من مبدأ، فمن الواضح أن أعلى الأجناس ستكون مبادئ، لأنها تُحمل على جميع الأشياء. وعندئذ سيوجد من مبادئ الأشياء عدد كبير مثلما يوجد من الأجناس الأولى، وهكذا سيكون الوجود والوحدة مبادئ وجواهر فى آن معًا، لأن هذه تُحمل أكثر على جميع الأشياء. لكن ليس من الممكن أن تكون الوحدة أو الوجود جنسًا للأشياء؛ لأن الفصل لأى جنس لابد أن يكون فى وقت واحد موجودًا وواحدًا فى آن معًا. لكن ليس من الممكن للجنس أن يُحمل على الفصل بمعزل عن النوع. (ولا أن يُحمل نوع من جنس ما على الفصل الخاص بالجنس). وهكذا نجد أنه لو كانت الوحدة والوجود جنسًا ما، لما أمكن أن يكون الفصل واحدًا أو أن يكون له وجود. لكن إذا لم تكن الوحدة والوجود أجناسًا، فلن تكون مبادئ أيضًا، لو كانت الأجناس مبادئ - ومن ناحية أخرى فإن فئة المتوسطات التى تضمن مفهومها الفصل حتى الأفراد سوف تكون أجناسًا بناء على هذه النظرية. ولكن يعتقد أن بعضها أجناس وبعضها الآخر ليس كذلك. وبالإضافة إلى ذلك فإن الفصول مبادئ حتى أكثر من الأجناس، لكن لو كانت هذه أيضًا مبادئ، فسوف يكون هناك من الناحية العملية عدد لا نهاية له من المبادئ، لاسيما إذا افترضنا أن
999 a الجنس الأعلى مبدأ. لكن من ناحية أخرى لو كانت الوحدة شيئًا أكثر من طبيعة مبدأ ما، وأن ما لا ينقسم هو الواحد، وأن كل شيء لا ينقسم هو كذلك إما من حيث الكم أو من حيث النوع وما لا ينقسم من حيث الكم يتقدم على ما ينقسم من حيث النوع. ويمكن للأجناس أن تنقسم إلى أنواع، (لأن الإنسان ليس بجنس لكل واحد من الناس) فما يُحمل مباشرة على الأفراد سوف تكون وحدة أكثر، وأيضًا نقول: إنه فى حالة الأشياء التى لها قبل Prior، ولها بعد Posterior، فإن ما يُحمل على هذه الأشياء لا يمكن أن يكون شيئًا منعزلاً عنها؛ فمثلاً لو كانت الاثنتان هى أول الأعداد فلن يكون هناك عدد منعزل عن أنواع الأعداد. وكذلك لن يكون هناك شكل منعزل عن أنواع الأشكال، ولو كانت أجناس هذه الأشياء لا توجد منعزلة عن الأنواع، فلن تكون أجناس الأشياء الأخرى شيئًا آخر غير ذلك. إذ يُظن أن أجناس هذه الأشياء توجد إذا ما وجدت أجناس أخرى. لكن فى الأنواع التى لا يمكن أن تنقسم فإنك لا تجد عددًا ما «قبل» وعددًا ما «بعد». وكذلك عندما يكون الواحد أفضل، والآخر أسوأ، فإن الأفضل أسبق، أو هو «قبل» باستمرار، ولا يمكن أن توجد أجناس لهذه الأشياء. ويتضح لنا من هذه الاعتبارات أن الأنواع التى تُحمل على

هذه الأفراد هى فيما يبدو مبادئ أكثر منها أجناسا. لكن ليس من السهل، من ناحية أخرى، أن نقول بأى معنى يقال عنها إنها مبادئ. لأن المبدأ أو العلة لابد أن يوجد جنبًا إلى جنب مع الأشياء التى هو مبدأ لها، كما لابد أن يكون قادرًا على أن يوجد منفصلاً عنها. وما المبرر الذى يجعلنا نفترض وجود شيء كهذا إلى جانب الأفراد، إلا أنه يُحمل على كل شيء، وعلى نحو كلى؟ لكن لو كان هذا هو المبرر فإنه كلما كان الشيء أكثر كلية كان مبدأ أعلى، وعلى ذلك فلابد أن تكون الأجناس العليا هى المبادئ.

[٤] ويرتبط بذلك مشكلة أشد تعقيدًا وأصعب مما سبق ويلزم فحصها، وهى المشكلة التى ساقنا إليها النقاش الآن. فمن ناحية إذا لم يكن هناك شيء غير الأشياء الفردية (الجزئية)، وإذا كانت الأشياء الجزئية لا نهاية لها من حيث العدد، فكيف يمكن تحصيل علم بأفراد لا نهاية لهم؟ إذ إن جميع الأشياء التى نعرفها، فإننا نعرفها من حيث ما لها من وحدة وهوية، ولما لها من صفات تنتمى إليها كلها. لكن لو كان ذلك ضروريًا، وكان لابد من وجود شيء آخر غير الأفراد، فسوف يكون من الضرورى أن توجد الأجناس بمعزل عن الأشياء الفردية (الجزئية): سواء أكانت الأجناس الدنيا أو الأجناس العليا. لكنا وجدنا من المناقشة التى دارت الآن توًا أن ذلك مستحيل. وفضلاً عن ذلك فلو أننا سلمنا ـ بكل معنى الكلمة ـ بأن شيئًا ما يمكن أن يوجد بمعزل عن الشيء العينى، عندما يُحمل شيء ما على المادة (الهيولى)، فهل لابد أن يكون هناك شيء ما يطابق مجموعة الأفراد كلها أو بعضها 999 b
دون بعضها الآخر، أو لا يطابق شيئًا قط؟ فإذا لم يكن ثمة شيء سوى الأفراد، فلن يكون هناك موضوع للتفكير (لن يكون هناك شيء معقول)، بل ستكون جميع الأشياء موضوعات للحس (بل تكون جميع الأشياء محسوسة)، ولن تكون هناك معرفة بأى شيء ما لم نقل إن الإحساس هو المعرفة. وكذلك لا يمكن أن يكون هناك شيء أزلى أو غير متحرك، لأن جميع الأشياء المحسوسة متحركة وفانية. لكن إذا لم يكن هناك شيء ما أزلى. فلن تكون هناك عملية ظهور أو تكون، لأن ذلك الذى يظهر إلى الوجود، وذلك الذى يظهر منه إلى الوجود، لابد أن يكون شيئًا ما. فلا يمكن أن يظهر الحد النهائى فى هذه السلسلة إلى الوجود، مادام للسلسلة حد: فلا شيء يخرج من لا شيء، وفضلاً عن ذلك فلو كان التوالد والحركة موجودين، فلابد أن يكون هناك حد، إذ لا توجد حركة إلى ما لا نهاية، بل لكل حركة غاية ونهاية، وما يعجز عن إتمام ظهوره إلى الوجود لا يمكن أن يكون فى حالة ظهور إلى الوجود، أما ما أتم ظهوره إلى الوجود فلابد أن يكون حالما يظهر إلى الوجود.

وفضلاً عن ذلك فمادامت المادة (الهيولى) موجودة فمن المعقول أن يكون الجوهر موجودًا فهو الذى خرجت منه المادة (الهيولى) إلى الوجود؛ فإذا لم يوجد لا المادة ولا الجوهر فلن يوجد شيء على الإطلاق. ومادام ذلك مستحيلاً، فلابد أن يوجد شيء ما إلى جانب الشيء العينى كالصورة أو الشكل. لكن من ناحية أخرى لو افترضنا ذلك، لكان من الصعب علينا أن نقول ما هى الحالات التى نستطيع أن نفترضه فيها، وما هى الحالات التى لا نستطيع أن نفعل ذلك. فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نفترضه فى جميع الحالات، فليس فى استطاعتنا أن نفترض وجود بيت إلى جانب البيوت الجزئية. وبالإضافة إلى ذلك: هل يكون جوهر جميع الأفراد، مثلاً، جميع أفراد البشر، واحدًا؟ تلك مفارقة لأن جميع الأشياء التى جوهرها واحد من هذا المنظور سوف تكون واحدة. لكن هل هى كثيرة ومختلفة؟. هذا أيضًا غير معقول. وفى الوقت نفسه: كيف تصبح المادة كل فرد من الأفراد، وكيف يكون الشيء العينى مؤلفًا من هذين العنصرين؟

ومن ناحية أخرى فقد يطرح المرء السؤال الآتى من المبادئ الأولى: إذا كانت هذه المبادئ واحدة من حيث النوع فحسب، فليس ثمة شيء واحد من حيث العدد حتى ولا الوحدة فى ذاتها ولا الوجود فى ذاته. فكيف يمكن أن تكون هناك معرفة، ما لم يكن هناك شيء عام مشترك، بين مجموعة من الأفراد؟ لكن إذا كان هناك عنصر واحد عام مشترك هو واحد من حيث العدد، وإذا كان كل مبدأ واحدًا، ولم تكن المبادئ على نحو ما هى عليه فى حالة الأشياء الحسية؛ أعنى تختلف باختلاف الأشياء (كما هى الحال مثلاً فى هذا المقطع اللفظى المعين هو واحد من حيث النوع حيثما وقع، وعناصره هى أيضًا واحدة من حيث النوع، ومن حيث النوع فقط، لأن هذه العناصر أيضًا، مثل المقطع اللفظى مختلفة من حيث العدد فى السياقات المختلفة) ـ أقول ما لم تكن مبادئ الأشياء واحدة بهذا المعنى، فلن يكون هناك شيء آخر إلى جانب العناصر، إذ لا فرق فى المعنى بين قولنا «واحد بالعدد» وقولنا «فرد»؛ لأن ما نعنيه بالضبط بكلمة «الفرد» هو واحد بالعدد. كما 1000
أننا نعنى بالكلى ما يُحمل على الأفراد، ومن ثم فلو كانت عناصر الصوت محدودة من حيث العدد، لانحصرت آداب العالم كلها فى الأحرف أ ، ب ، جـ ، ما دام لن يوجد حرفان أو أكثر من نوع واحد.

هناك مشكلة ضخمة بضخامة المشكلات التى حذفها الفلاسفة المعاصرون والفلاسفة السابقون عليهم تدور حول ما إذا كانت مبادئ الأشياء الفانية وغير الفانية واحدة أم مختلفة. فلو كانت واحدة، فكيف جاز أن تكون هناك أشياء

فـانـيـة وأخـرى غير فـانـيـة، ومـا سـبب ذلك؟ أمـا مـدرسـة هـزيـود Hesiod والميثولوجيين.. Mythologists جميعًا فقد اهتموا فقط بما يقبلونه هم أنفسهم، ولم ينصب اهتمامهم على ما نقبله نحن، فجعلوا المبادئ الأولى آلهة، أو أبناء آلهة، وقالوا إن الكائنات التى لم تشرب من النكتار Nectar[1]، ولم تأكل من الأمبروزيا Ambrosia[2]، تصبح فانية. ومن الواضح أنهم يستخدمون كلمات كانت مألوفة لديهم؛ ومع ذلك فإن ما قالوه حتى بالنسبة لهذا التطبيق نفسه للعلل، علل الطعام والشراب، أقوال تقع خارج عقولنا؛ إذ لو كانت الآلهة تشرب «النكتار» وتأكل «الأمبروزيا» لمتعتها، فإنها ليست على الإطلاق العلة فى بقاء الآلهة. فإذا تناولوها لتدعيم وجودهم: فكيف يكون إلهًا مَنْ يحتاج إلى الطعام لكى يكون أزليًا..؟ ومن هنا فإن خبايا «الميثولوجيين» لا تستحق منا البحث الجاد. أما أولئك الذين يستخدمون لغة البرهان فهم الذين يستحقون الفحص المتأنى، وطرح السؤال: لماذا كانت الأشياء التى تتكون من عناصر واحدة بعضها أزلى بطبيعته وبعضها الآخر فان.؟ وما دام هؤلاء الفلاسفة لم يذكروا أية علة، وأنه ليس من المعقول أن تكون الأشياء كما يقولون، فمن الواضح أن مبادئ الأشياء وعللها لا يمكن أن تكون واحدة حتى بالنسبة لذلك الرجل الذى يمكن للمرء أن يقول عنه أنه تحدث باتساق أعظم، وأعنى به إمباذوقليس.. Empedocles حتى ولو أنه ارتكب نفس الغلطة، فهو يذهب إلى أن النزاع Strife أو الغلبة[3] هو المبدأ الذى يسبب الدمار. لكن ستبدو، النزاع (أو الغلبة) وكأنه أنتج كل شىء فيما عدا الواحد One، إذ إن جميع الأشياء فيما عدا الله تخرج من النزاع أو الغلبة، فهو يقول:

«ذلك الذى منه يخرج كل شىء، والوحوش، والطيور، والماء الذى يغذى الأسماك، والآلهة طويلة العمر[4]».

(١) النكتار Nectar : هو الشراب السحرى للآلهة فى الأساطير اليونانية الذى يُضفى الخلود على مَنْ يشربه، وهو يقدم إلى الآلهة فى كئوس من ذهب، كانت تقدمه «هيبه» عندما كانت تعمل ساقية لكبير الآلهة زيوس قبل أن تتزوج من «هرقل» ثم قام بهذه الوظيفة الفتى جانميد. راجع د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث، ص١٨ مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

(٢) الأمبروزيا Ambrosia : طعام الآلهة فى الميثولوجيا اليونانية: يتألف من رحيق العسل، ويجلب الحمام الأمبروزيا يوميًا من الغرب إلى زيوس والآلهة الآخرين. راجع د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص٧٦ مكتبة مدبولى بالقاهرة.

(٣) كان العرب القدماء يترجمونها بالغلبة وهى تفيد التنازع، وقد تعنى أيضًا الكراهية والبغض Hate فى مقابل الحب أو المحبة Love وهما عند إمباذوقليس القوتان المحركتان للأشياء (المترجم).

(٤) قارن شذرة رقم ٢١ فى ترجمة للدكتور الأهوانى:

«ذلك أن جميع الأشياء التى تتكون من هذه العناصر، الأشياء التى كانت، وتكون وسوف تكون... الأشجار النابتة، والرجال، والنساء، والدواب، والطيور، والأسماك التى تعيش فى الماء، بل الآلهة المخلدون ذوو الفضل العظيم»، فجر الفلسفة اليونانية ص١٦٨ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى بالقاهرة عام ١٩٥٤ (المترجم).

b
1000 والمضمون واضح حتى بمعزل عن هذه الكلمات، إذ لو لم يكن النزاع (أو الغلبة) حاضرًا فى الأشياء لكانت الأشياء كلها واحدة، كما يقول هو نفسه «كلما تجمعت الأشياء معًا يأتى النزاع ويجعلها تتفرق»[1]. ومن هنا ينتج أيضًا بناء على هذه النظرية أن الله الموجود المقدس هو أقل حكمة من الموجودات الأخرى، لأنه لا يعرف جميع العناصر، فلا يوجد فى علمه شىء عن النزاع أو الغلبة. وإنما يعرف الشبيه بالشبيه. يقول إمبادوقليس:

«بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء. وبالأثير نعرف الأثير الإلهى. وبالنار نعرف النار المهلكة. وبالحب ندرك الحب. وبالبغض ندرك البغض الشديد..»[2].

ولكن ـ وتلك هى النقطة التى بدأنا منها ـ من الواضح على الأقل بناء على هذه النظرية أنه ينتج منها أن النزاع (أو الغلبة) هو علة الوجود (الكون) بقدر ما هو علة التدمير (الفساد). وقل مثل ذلك فى المحبة فهى ليست علة الوجود (الكون) فحسب، لأنها عندما تجمع الأشياء فى واحد، فإنها تدمر الأشياء الأخرى جميعًا ـ وفى الوقت ذاته يذهب «إمباذوقليس» أنه لا توجد علة للتغير فى ذاته فهو لم يخبرنا ما علة تغير الأشياء، بل زعم أنها تتغير بطبيعتها.

عندما ترعرعت الغلبة فى أطرافها (أى فى أطراف الآلهة) وهبت تطلب حقوقها فى تمام الزمان الموقوت بالقسم العظيم.. إذ تزلزلت أطراف الآلهة واحدًا بعد الآخر.

وذلك يعنى أن التغير كان ضروريًا. لكنه لم يخبرنا بأية علة لهذه الضرورة. ومع ذلك فهو وحده الذى يتحدث هنا حديثًا متسقًا. لأنه لم يجعل من بعض الأشياء فانية (أو تفسد)، وبعضها الآخر غير فانية (لا تفسد) وإنما يجعل جميع الأشياء فانية (أو تفسد) باستثناء العناصر. والمشكلة التى نتحدث عنها الآن هى: لماذا تكون بعض الأشياء فانية (تفسد) وبعضها غير فانية (لا تفسد) ما دامت تتكون من عناصر واحدة؟

يكفى ما قلناه حتى الآن للبرهنة على أن المبادئ لا يمكن أن تكون واحدة. لكن إذا كانت هناك مبادئ مختلفة، فسوف تظهر مشكلة جديدة هى هل هذه المبادئ نفسها تفنى (تفسد) أو لا تفنى (لا تفسد)..؟ إذ لو كانت قابلة للفناء، فمن

(١) قارن «.. إذا سادت الغلبة تغيرت هيئة هذه الأمور جميعًا وانفصلت، وإذا سادت المحبة اتصلت واشتاق بعضها إلى بعض» شذرة ٢١ من ترجمة الدكتور الأهوانى فى كتابه السالف الذكر ص١٦٨ (المترجم).

(٢) شذرة رقم ٣٠ و ٣١ من ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه السالف الذكر ص١٧٠.

الواضح أنها هى نفسها تتكون من عناصر معينة، لأن جميع الأشياء التى تفنى، فإنها تفنى بانحلالها إلى عناصرها التى تتكون منها. وينتج من ذلك أنه قبل هذه المبادئ ستكون هناك مبادئ أخرى سابقة لها. وذلك مستحيل سواء أكان لهذا المسار حد أو استمر إلى مالا نهاية. وفضلاً عن ذلك: كيف توجد الأشياء التى تفنى، لو كانت مبادئها يمكن أن تُدمر؟ لكن لو كانت المبادئ لا تفنى (ولا تفسد) فلماذا تفنى الأشياء التى تتركب من بعض المبادئ التى لا تفنى، فى حين أن تلك الأشياء التى تتركب من بعضها الآخر لا تفنى؟ ليس ذلك بالأمر المحتمل، فهو إما مستحيل أو يحتاج إلى برهان أكبر. وأيضًا نقول إن أحدًا لم يحاول تأكيد وجود مبادئ مختلفة، بل زعم البعض أن مبادئ جميع الأشياء مبادئ واحدة بعينها، وأرادوا النظر إلى المشكلة التى طرحناها فى البداية على أنها مشكلة تافهة. a 1001

وأصعب أنواع البحث جميعًا، وأكثرها ضرورة لمعرفة الحقيقة هو ما إذا كان الوجود والوحدة نوعين من جواهر الأشياء[1]، وما إذا كان كل منهما لا ينسب إلى شىء آخر، وإنما أحدهما وجود والآخر وحدة على التوالى، أو ما إذا كان ينبغى علينا أن نبحث ما الوجود وما الوحدة، بمعنى أن لهما طبيعة أخرى تكمن خلفهما. لقد اعتقد بعض الناس أنهم من الطبيعة الأولى، واعتقد البعض الآخر أنهم من الطبيعة الثانية، فى حين اعتقد «أفلاطون»، و«الفيثاغوريون» أن الوجود والوحدة ليسا شيئًا آخر، وأن طبيعتهما على هذا النحو. وأن جوهرهما أن يكونا وجودًا وواحدًا. أما الفلاسفة الطبيعيون فقد اتخذوا خطًا مختلفًا فإمباذوقليس، مثلاً لما كان قد نَسب الوحدة إلى شىء آخر أشد وضوحًا، فإنه يزعم أن الوحدة هى الوجود ، وكان الأجدر به أن يقول إنّ هذه الوحدة هى المحبة وإنها على الأقل العلة فى أن تكون جميع الأشياء موجودًا واحدًا. وذهب آخرون إلى أن هذه الوحدة وهذا الوجود اللذان يتألف منهما كل شىء هما: النار. وزعم آخرون أنهما الهواء. ولقد عبر عن وجهة نظر مشابهة الفلاسفة الذين قالوا إن العناصر هى أكثر من عنصر واحد، لأن هؤلاء أيضًا لابد أن يقولوا إن الوجود والوحدة هما بالضبط كل الأشياء التى يقولون عنها إنها مبادئ. وإذا لم نفترض أن الوجود والوحدة جوهران، لترتب على ذلك ألا يكون شىء من الكليات الأخرى جوهرًا، لأن الوحدة والوجود أشد كلية من سائر الأشياء . فإذا لم يكن ثمة وجود فى ذاته، أو وحدة فى ذاتها ، فيكاد يكون من الصعب جدًا وجود أى شىء فى أية

(١) فى تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد «أعتبر ما فى هذه المسائل نظرًا، وأكثر ما نحن إليه مضطرون لنعلم به الحق: أن فحص هل الهوية والواحد جواهر..» ص١٦٠ (المترجم).

حالة أخرى، منعزلاً عما نسميه بالجزئيات (أو الأفراد). وأيضًا ما لم تكن الوحدة جوهرًا، فمن الواضح أن العدد كذلك لن يكون له وجود ككيان منفصل عن الأشياء الجزئية (أو الفردية) لأن العدد آحاد، أما الوحدة فهى شىء من ماهيته أن يكون واحدًا. لكن إذا كان هناك وجود فى ذاته ووحدة فى ذاتها، فلابد أن يكون الجوهر وحدة ووجودًا، لأنه لا يُحمل عليهما شىء آخر كلى، بل يقال فقط وحدة ووجود. لكن إذا كان هناك وجود فى ذاته ووحدة فى ذاتها فسوف تكون هناك مشكلة أكبر فى أن نرى كيف يمكن أن يكون هناك أى شىء آخر بجوارهما، أعنى كيف يمكن أن تكون الأشياء أكثر من واحد حيث العدد، لأن ما يختلف عن الوجود لا يمكن أن يوجد، ومن الضرورى أن ينتج ذلك بناء على حجة «بارمنيدس Parmenides» التى تقول إن جميع الأشياء الموجودة واحدة وذلك هو الوجود.
b 1001 وهناك اعتراضان على هاتين الوجهتين من النظر. فسواء أكانت الوحدة ليست جوهرًا أم كانت هناك وحدة فى ذاتها، فإن العدد لا يمكن أن يكون جوهرًا، ولقد سبق أن ذكرنا بالفعل لماذا تنتج هذه النتيجة إذا لم تكن الوحدة جوهرًا. أما إذا كانت الوحدة جوهرًا، فسوف تظهر المشكلة نفسها التى ظهرت بخصوص الوجود؛ إذ من أين يأتى الواحد الآخر إلى جانب الوحدة فى ذاتها..؟ لابد أن يكون غيره الواحد. غير أن جميع الأشياء إما أن تكون واحدة أو كثيرة، والكثير كل منه واحد. وفضلاً عن ذلك إذا ما كانت الوحدة فى ذاتها لا تنقسم، بناء على نظرية زينون Zeno، فإنها لن تكون شيئًا. لأنه يزعم أن الشىء الذى لا يزداد عند الإضافة إليه، ولا ينقص إذا نقص منه، فليس ذلك من الموجودات. فمن الواضح أن للموجودات، على زعمه، عظمًا مكانيًا. وإذا كان لها عظم فهى جسم، لأن الجسم يوجد فى جميع الجهات. فى حين أن موضوعات الرياضة كالسطح والخط، مثلاً، إذا أضيف إليها من اتجاه واحد، فسوف تزداد بما أضيف إليها. لكنها لن تزداد إذا أضيف إليها من اتجاه آخر. أما النقطة والوحدة فإنهما لا يفعلان ذلك من أى اتجاه. لكن ما دام يوافق ببساطة على أن الشىء الذى لا يقبل القسمة لا يمكن أن يوجد، وربما أمكن الدفاع ضد موقفه، لأن ما لا ينقسم عندما يضاف، أو الواحد إذا زيد عليه شىء لا يكون أكبر، ولكنه يكون أكثر، فالضخامة لا تكون فى الحجم. لكن كيف يمكن «للعظم Magnitude» أن يوجد من مثل هذا الواحد أو من أشياء كثيرة؟ إنه أشبه بقولنا إن الخط مكون من نقاط. لكن لو ظن ظان أن الأمر كذلك، وأن العدد يتألف من الواحد فى ذاته، كما يذهب البعض، ومن شىء آخر ليس هو الواحد، فإن ذلك يتطلب منا أن نتساءل لماذا، وكيف، يكون الناتج أحيانًا

عددًا وأحيانًا أخرى عظمًا.. إن كان ما ليس بواحد هو غير مساوٍ مع أن المبدأ واحد فى الحالتين؟ لأنه ليس واضحًا كيف يخرج العظم إما من الواحد ومبدئه، أو من العدد ومبدئه.

[٥] ويرتبط بهذه المشكلات مشكلة أخرى هى «ما إذا كانت الأعداد والأجسام، والسطوح والنقاط جواهر أم لا. فهى إنْ لم تكن جواهر، فقد يعسر علينا أن نقول ما هو الوجود، وما هى جواهر الموجودات: فالحركات والتعديلات، والعلاقات (ألوان الإضافة) Relation، والنسب والحالات لن تشير فيما يبدو، لجوهر أى شىء؛ لأنها جميعًا محمولات للموضوع، وتقال على شىء ما، ولا يقال عن شىء منها أنه «هذا». أما الأشياء التى يمكن أن تشير إلى الجوهر أكثر من غيرها فهى الماء، a 1002 والهواء والنار، والتراب التى تتركب منها الأجسام. أما البرودة والحرارة الموجودة فى هذه الأجسام فهى تعديلات لها وليست جواهر. أما الجسم فهو وحده الذى تطرأ عليه هذه التعديلات بوصفه شيئًا حقيقيًا وجوهرًا. لكن الجسم، من ناحية أخرى هو بالقطع دون السطح فى الجوهرية، والسطح دون الخط، والخط دون النقطة والواحد.. وذلك لأن الجسم تحده هذه الأشياء، ويظن أن هذه الأشياء يمكن أن توجد بدون الجسم، لكن الجسم لا يمكن أن يوجد بدونها. وهذا هو السبب فى أنه على حين أن معظم الفلاسفة، والقدماء منهم، ظنوا أن الجوهر والوجود متحدان فى هوية واحدة مع الجسم، وأن جميع الأشياء الأخرى هى أعراض له (للجسم)، حتى أن المبادئ الأولى للأجسام كانت عندهم المبادئ الأولى للوجود ـ أقول إنه على حين أن ذلك هو موقف القدماء، فإن الفلاسفة المعاصرين، وأولئك الذين قيل عنهم إنهم أكثر حكمة، ظنوا أن الأعداد هى المبادئ الأولى. وإذا لم تكن هذه، كما سبق أن قلنا، جوهرًا، فليس هناك جوهر ولا وجود على الإطلاق. فبالقطع ليس من المناسب أن نقول عن أعراض هذه الأشياء إنها موجودات. لكن لو سلّمنا بذلك وقلنا: إن الخطوط والنقاط أكثر جوهرية من الأجسام وإنْ كنا لا نراها فإلى أى أنواع الأجسام تنتمى، (لأنها لا يمكن أن تكون أجسامًا محسوسة) أو خليق أن نقول إنه لا يمكن أن يكون هناك جوهر على الإطلاق. ونحن نرى، فضلاً عن ذلك أن هذه كلها أقسام واضحة للجسم: قسم منها للعرْض، وقسم آخر للعمق، وقسم ثالث للطول. ومع هذا نقول إنه ليس هناك شكل يكون فى المواد الجامدة أكثر من شكل آخر، فإن أمكن ألا يكون الإله هيرمس Hermes فى تمثال هرميس، أمكن ألا يكون نصف المكعب فى المكعب كشىء متعين، ولا يكون فيه السطح كذلك؛ إذ لو كان فيه أى نوع من أنواع السطح، فسوف يكون فيه أيضًا

نصف المكعب المحذوف. وينطبق الشيء نفسه على الخط، والنقطة، والواحد. ولو كان الجسم من ناحية أخرى هو الجوهر فى أعلى درجاته، وكانت هذه الأشياء أكثر من أن تكون جسمًا، لكن هذه الأشياء ليست حتى أمثلة للجوهر، لكان من العسير علينا أن نقول ما الوجود، وما جوهر الأشياء؛ إذ تواجهنا، إلى جانب ما قلناه، مشكلات الكون والفساد مع مفارقات أبعد. إذ لو كان الجوهر لم يوجد من قبل وجد الآن، أو أنه وجد من قبل، ولن يوجد فيما بعد، فإن هذا التغير يُظن أنه مصاحب لعملية الظهور والاختفاء. غير أن النقاط والخطوط، والسطوح، لا يمكن أن تكون لا فى عملية الظهور ولا فى عملية الاختفاء، رغم أنها أحيانًا تظهر،
b 1002 وأحيانًا تختفى. لأن الأجسام عندما تتصل أو تنفصل، فإنها فى حد اتصالها تتوحد فى لحظة، وفى حد انفصالها تصير اثنين فى لحظة أخرى، حتى إنها عندما تتحد فإن الحد الواحد، لا يظل قائمًا بل تختفى. وهى عندما تنفصل فإن الحدود التى لم تكن موجودة من قبل تظهر الآن. لأنه لا يمكن أن يقال إن النقطة (التى لا تنقسم) قد انقسمت إلى نقطتين. وإذا كانت الحدود تظهر وتختفى، فمن أين تظهر إلى الوجود؟ ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن «الآن» فى الزمان. لأن هذه أيضًا لا يمكن أن تدخل فى عملية الظهور والاختفاء، لكنها تبدو، مع ذلك دائمًا مختلفة، مما يدل على أنها ليست جوهرًا. ومن الواضح أن الشيء نفسه يصدق على النقاط، والخطوط، والسطوح إذ تنطبق عليها الحجة نفسها، بوصفها كلها تشبه إما الحدود أو الأقسام.

[٦] يمكن للمرء، بصفة عامة، أن يطرح السؤال الآتى: لماذا نسعى إلى البحث عن فئة أخرى من الأشياء كالصور (أو المثل)، إلى جانب الأشياء المحسوسة والمتوسطات؟ إذا كنا نطلبها لهذا السبب أعنى بسبب أن موضوعات الرياضة، على حين أنها تختلف عن الأشياء فى هذا العالم من بعض الجوانب، فإنها لا تختلف على الإطلاق فى أنها كثيرة من نوع واحد، حتى إن مبادئها الأولى لا يمكن أن تكون محدودة من حيث العدد (تمامًا مثل عناصر اللغة بأسرها فى هذا العالم المحسوس ليست محدودة من حيث العدد، بل من حيث النوع، ما لم يأخذ المرء عناصر هذا المقطع الفردى أو هذا الصوت الفردى، الذى ستكون عناصره محدودة حتى من حيث العدد، وتلك هى الحال مع المتوسطات، فهنا أيضًا نجد أن أعضاء النوع الواحد لا متناهية من حيث العدد). حتى إنه إذا لم يكن هناك شيء إلى جانب الموضوعات الحسية والموضوعات الرياضية، على نحو ما يزعم البعض وجود الصور أو المثل، فلن يكون هناك جوهر يكون واحدًا بالعدد وواحدًا

بالنوع أيضًا. ولن تكون المبادئ الأولى للأشياء محدودة العدد بل فى النوع فقط، إن كان لابد أن يحدث ذلك. ومن ثم فلابد أن يقال إن الصور (المثل) موجودة بدورها. وحتى إذا لم يكن أنصار هذه النظرة قد عبروا عنها بوضوح وتميز، فإنه يظل أن ذلك هو ما يقصدونه، فلابد أنهم يقررون وجود الصور (المثل) فقط (لأن كل صورة (مثال) منها هى جوهر، ولا شىء منها عرض، لكن لو كان علينا أن نفترض أن الصور (المثل) موجودة، وأن المبادئ واحدة من حيث العدد فإنها ليست كذلك من حيث النوع، وينتج عن ذلك بالضرورة النتائج المستحيلة التى أشرنا إليها.

ويرتبط بهذه المسألة ارتباطًا وثيقًا مسألة ما إذا كانت العناصر موجودة بالقوة أو بطريقة أخرى. فإذا كانت موجودة بطريقة أخرى، فسوف يكون هناك شىء ما يسبق المبادئ الأولى؛ لأن القوة تسبق العلة الفعلية. وليس من الضرورى 1003a
لكل شىء يوجد بالقوة أن يوجد بالفعل. لكن إذا كانت العناصر توجد بالقوة، فإن من الممكن لكل ما هو موجود ألا يوجد. لأنه حتى الشىء الذى لم يوجد بعد، قادر على أن يوجد، لأن ذلك الذى لم يظهر إلى الوجود، لكن لا شىء مما يظهر عاجز عن الوجود.

ولا ينبغى علينا أن نطرح فحسب هذه الأسئلة عن المبادئ الأولى، بل أن نتساءل أيضًا عما إذا كانت هذه المبادئ كليات أو ما نسميه بالجزئيات. فهى إن كانت كليات، فهى ليست جواهر، لأن كل ما هو مشترك لا يقال عنه إنه «هذا» الشىء المشار إليه، بل إنها «مثل» هذا الشىء. فى حين أنه يقال عن الجوهر إنه «هذا» الشىء المشار إليه. فإن كان فى استطاعتنا أن نضع بالفعل المحمول المشترك على أنه مفرد «هذا»، فسوف يكون سقراط حيوانات عدة، أعنى هو سقراط، والإنسان، والحيوان، لأن كل شىء منها يدل على أنها هذا الشىء المفرد: «هذا» هذه النتائج تنتج إذن لو كانت المبادئ كليات، فإذا لم تكن كليات، وإنما من طبيعة الجزئيات، لم يكن من الممكن معرفتها؛ لأن معرفة أى شىء هى كلية[1]، ومن ثم فلو كان من الممكن معرفة المبادئ، فلابد أن تسبقها مبادئ أخرى تُحمل عليها بطريقة كلية.

(١) من المعروف «أن العلم علم بالكلى» كما قال أرسطو أكثر من مرة. فلابد أن تكون هناك خصائص مشتركة (أى كليات) حتى تتم المعرفة (المترجم).

الكتاب الرابع

المقالة الرابعة
مقالة «الجما»

في هذه المقالة يدرس أرسطو موضوع علم الطبيعة ويرى أنه البحث في الموجود بما هو موجود. أو الخصائص العامة لكل ما هو موجود. أعني أن أرسطو في هذه المقالة يبحث في الموجود من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البديهيات، وفي مبدأ التناقض.

وتنقسم المقالة إلى قسمين: الفقرتان الأولى والثانية يحدد فيهما موضوع الميتافيزيقا. أما الفقرات من الثالثة حتى الثامنة فهي دراسة نقدية تعرض برهانًا غير مباشر على المبادئ الأولى، خصوصًا مبدأ التناقض.

[١] هناك علم يبحث فى الوجود بما هو وجود، ويعرض للخصائص التى تنتمى إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها. وليس هذا العلم واحدًا من تلك العلوم التى يقال عنها إنها جزئية، فليس علمًا من العلوم الجزئية ذلك الذى يدرس الوجود بما هو وجود بصفة عامة. إن العلوم الجزئية تقتطع جزءًا من الوجود ويدرس أعراض هذا الجزء. فهذا، مثلاً، ما تفعله العلوم الرياضية. ومادمنا نسعى إلى دراسة المبادئ الأولى والعلل القصوى، فمن الواضح أنه لابد أن يكون هناك شىء تنتمى إليه هذه بطبيعتها. وإذا كان أسلافنا الأوائل الذين بحثوا عن عناصر الأشياء الموجودة، كانوا يبحثون عن هذه المبادئ نفسها، فمن الضرورى أن تكون العناصر عناصر الوجود لا بالعَرَض، بل أن تكون هى الوجود. ولذلك ينبغى علينا أن نبحث عن العلل الأولى للوجود بما هو وجود.

[٢] يقال إن الشىء «موجود» بمعان كثيرة، وإنْ كانت هذه المعانى ترتبط بنقطة مركزية واحدة. وترتد إلى نوع واحد محدد. لكنها ليست معانى متجانسة، فكل شىء مما هو صحى يرتبط بالصحة، وأحد هذه الأشياء يعنى المحافظة على الصحة. لكنه مرادف للصحة. ومنها لدلالته على الصحة، ومنها لقبوله الصحة. والشىء الطبى هو ما يرتبط بفن الطب، وسوف نجد كلمات أخرى تُستخدم استخدامًا مشابهًا لهذه التعبيرات. وكذلك أيضًا هناك معانٍ كثيرة يقال فيها عن
b 1003 الشىء إنه موجود، لكنها كلها تشير إلى نقطة بداية واحدة. فبعض الأشياء يقال عنها إنها موجودة لأنها جواهر، وبعضها الآخر لأنها تأثيرات للجوهر، ويقال عن بعضها الثالث إنها موجودة، لأنها فى سبيلها إلى الجوهر، أو إلى مضاف، أو لأنها عدم، أو كيفيات للجوهر؛ أو فاعلة أو مولدة للجوهر، أو أشياء أخرى مرتبطة بالجوهر. أو أسلوب لبعض هذه الأشياء، أو للجوهر ذاته. وهذا هو السبب فى أننا نقول حتى عن اللاوجود: «إن اللاوجود موجود». وكما أن هناك علمًا واحدًا هو الذى يدرس الأشياء الصحية، فإن الشىء نفسه ينطبق على الحالات الأخرى كذلك. لأنه ليس فقط فى حالة الأشياء التى لها فكرة مشتركة واحدة، إن البحث ينتمى إلى علم واحد، بل أيضًا فى حالة الأشياء التى ترتبط بطبيعة مشتركة واحدة فحتى هذه الأشياء لها، بمعنى ما، فكرة مشتركة واحدة. ومن الواضح، إذن، أن هناك علمًا واحدًا مهمته دراسة جميع الأشياء أو الوجود من حيث هو وجود qua Being كون العلم فى كل مكان يُعنى أساسًا بدراسة ما هو أولى، وما تعتمد عليه الأشياء الأخرى، وما بفضلها تكتسب أسماءها. ولو كان ذلك هو الجوهر، فإن على الفيلسوف أن يسعى فى طلب مبادئ الجواهر وعللها.

لكل فئة مفردة من الأشياء علم واحد، كما هى الحال مثلاً بالنسبة لعلم النحو، فهو بوصفه علمًا واحدًا، يبحث فى جميع الأصوات المنطوقة، ومن ثم فإن البحث فى جميع أنواع الوجود بما هو وجود هو مهمة علم واحد بالجنس، أما البحث فى الأنواع المتعددة فتلك مهمة يضطلع بها أجزاء خاصة من العلم.

وإذا كان الوجود والوحدة شيئًا واحدًا، بمعنى أن الواحد منهما يتضمن الآخر على نحو ما يفعل المبدأ والعلة، وليس بمعنى أن حدًا واحدًا يدل على كليهما فلا فصل فيما بينهما، وإنْ ظننا مثل هذا الظن (رغم أنه لا يحدث شىء إذا فسرناهما بطريقة متشابهة) ـ لأن قول القائل «إنسان واحد» أو «إنسان» فقط، هو نفس الشىء. وكذلك «إنسان موجود» و«إنسان» فقط هما شىء واحد. وازدواج الكلمات فى «إنسان واحد»، و«إنسان واحد موجود» لا يقدم أى معنى جديد. (من الواضح أنهما ليسا منفصلين لا فى الظهور ولا فى الاختفاء، ولا فى الكون ولا فى الفساد). وقل مثل ذلك فى كلمة «الواحد». وهكذا يتضح أن الإضافة فى مثل هذه الحالات تعنى الشىء نفسه، وأن الوحدة لا تنفصل عن الوجود. وفضلاً عن ذلك إذا كانت ماهية كل شىء واحدًا بالجوهر لا بالعرض وبالمثل، كان الشىء بالمثل بطبيعته نفسها موجودًا ـ إذا صح ذلك، فلابد أن يكون هناك أنواع متعددة من الوجود بتعدد الوحدة. وبحيث تكون مهمة هذه الأنواع هى مهمة علم واحد بالجنس، أعنى مثلاً مناقشة الهوى، والشبيه، والآخر وتصورات من هذا القبيل. وفى الجملة تنسب جميع الأضداد إلى هذا المصدر. لكن دعنا نبحث ذلك عن طريق «تمييز الأضداد»، فهناك أجزاء متعددة من الفلسفة بتعدد أنواع الجوهر ومن ثم فلابد أن يكون بينها بالضرورة فلسفة أولى، ثم فلسفة أخرى تتبعها. ذلك لأن الوجود ينقسم فى الحال إلى أجناس، يقابلها أيضًا علوم تدرس هذه الأجناس.
«فالفيلسوف» يشبه عالم الرياضة من حيث إن للرياضة أيضًا أجناسًا، وفيها علم 1004a
أول وعلم ثان، وعلوم أخرى تتبعها تقع داخل مجال الرياضيات.

ومادامت مهمة العلم الواحد أن يبحث الأضداد، ومادامت الكثرة هى ضد الوحدة، لأنه ينبغى أن يقوم علم واحد بالبحث فى السلب والعدم Privation لأننا فى الحالتين نبحث «الوحدة»، فى واقع الأمر، التى يدل عليها السلب والعدم (لأننا إما أن نقول، ببساطة، إن الوحدة ليست حاضرة أو إنها ليست حاضرة فى بعض الفئات الخاصة، وفى الحالة الأخيرة فإن الاختلاف المميز للفئة يعدل معنى «الوحدة». إذا ما قورنت بالمعنى الموجود فى السلب المحض. لأن السلب يعنى بالضبط غياب الوحدة؛ فى حين أننا فى حالة العدم نجد أنه يتضمن طبيعة

كامنة (يعمل عليها العدم). من منظور هذه الوقائع كلها نجد أن أضداد التصورات التى ذكرناها فيما سبق: كالآخر، وغير الشبيه، وغير المتساوى وسائر الأشياء على هذا النحو هى مشتقة إما من هذه التصورات أو من الكثرة والوحدة، ومن ثم فلابد أن تندرج فى نطاق العلم الذى ذكرناه فيما سبق. والتضاد هو أحد هذه التصورات، لأن التضاد هو نوع من الاختلاف ، والاختلاف نوع من الآخرية. ومن ثم فمادام هناك معانٍ كثيرة يقال فيها عن الشىء إنه واحد، فسوف يكون للحدود أيضًا معانٍ كثيرة. وإنْ كانت تنتمى فى النظر فيها كلها إلى علم واحد، لأن الحد لا ينتمى إلى علوم مختلفة لو كانت له معانٍ مختلفة، بل إذا كانت تعريفاته لا هى متحدة فى هوية واحدة، ولا هى تدل على معنىٍ مركزى واحد. ومادامت جميع الأشياء تدل على ما هو أولى، كما هى الحال مثلاً عندما تدل جميع الأشياء التى هى واحد على واحد أولى، فلابد لنا أن نقول إن ذلك ينطبق أيضًا على الهوى وعلى الآخر وعلى الأضداد بصفة عامة. حتى إنه بعد تمييز المعانى المختلفة لكل منها، فلابد لنا عندئذ أن نوضح بالإشارة إلى ما هو أولى فى كل حد منها كيف ترتبط به، فمن الأشياء ما يقال إنه أول، لأن له أول بمعنى ما، وبعضها الآخر لأنه يتجه نحو كذا، وبعضها الثالث بطرق أخرى.

ومن الواضح، إذن، أنه ينبغى أن يكون هناك علم واحد قادر على تفسير هذه التصورات، فضلاً عن تفسير الجوهر أيضًا. ولقد كان ذلك هو أحد الأسئلة التى طرحناها فى كتابنا عن المشكلات.

b 1004 **إن وظيفة الفيلسوف هى أن يكون قادرًا على البحث فى جميع الأشياء. فإن لم يقم الفيلسوف بهذه المهمة، فمن ذا الذى يستطيع أن يبحث فيما إذا كان «سقراط قائم» و«سقراط جالس» شيئًا واحدًا أم لا؟ أو ما إذا كان للشىء ضد واحد، وما هو التضاد، وما هى معانيه المختلفة؟ وقل مثل ذلك فى جميع هذه المسائل. ومادامت هذه تعديلات جوهرية للوحدة من حيث هى وحدة، وللوجود من حيث هو وجود، لا من حيث هما أعداد أو خطوط أو نار، فمن الواضح أنه ينتمى إلى هذا العلم أن يبحث فى آن معًا ماهية هذه التصورات وخصائصها. وأولئك الذين يدرسون هذه الخصائص يخطئون، لا لأنهم يتركون مجال الفلسفة وإنما لأنهم ينسون أن الجوهر ـ الذى لا يوجد لديهم فكرة صحيحة عنه ـ بسبق هذه الأشياء الأخرى؛ ولأن للعدد، أى عدد، خصائص خاصة أو أعراضًا معينة، مثل الزوجية والفردية. والمتساوى والمساوى، والزائد والناقص، وهذه للأعداد إما فى ذاتها، أو فى علاقتها بعضها ببعض. وقل مثل ذلك بالنسبة للأشياء الجامدة والتى لا**

تتحرك. والأشياء التى فى حالة حركة. وكذلك للجوهر الذى يتحرك والذى لا يتحرك، والذى لا ثقل له والذى له ثقل، ما له من أعراض خاصة. وكذلك هناك خصائص معينة للوجود بما هو وجود، وهى التى ينبغى على الفيلسوف فيها أن يبحث عن الحقيقة. ويمكن أن نذكر دلالة ذلك وهى أن الجدليين والسوفسطائية يزعمون لأنفسهم ما يزعمه الفيلسوف لنفسه من مظهر، ذلك لأن السفسطة هى الفلسفة فى الظاهر فحسب (أو هى الحكمة بالتمويه فقط). فأما الجدليون فهم يشملون بجدلهم كل شىء، ويصبح الوجود خاصية مشتركة لجميع الأشياء. ومن المعلوم أنهم يشملون بجدلهم هذه الأشياء لأنها أمور تخص الفلسفة. وترتد المعرفة السوفسطائية والمعرفة الجدلية إلى جنس واحد هو جنس الفلسفة. فى حين أن الفلسفة تختلف عن الجدل من حيث طبيعة الملكة المطلوبة لكل منهما. كماتختلف الفلسفة عن السفسطة من حيث هدف الحياة الفلسفية. الجدل نقد فحسب فى حين الفلسفة تزعم أنهامعرفة، والسفسطة تظهر بمظهر الفلسفة لكنها ليست كذلك.

ونعود من جديد إلى قائمة الأضداد لنجد أن أحد العمودين عدمى أو سلبى، وأن جميع الأضداد تشير إلى الوجود واللاوجود، وإلى الوحدة والكثرة، كما ننسب السكون، على سبيل المثال، إلى الوحدة، وتنسب الحركة إلى الكثرة. ويتفق المفكرون جميعًا، تقريبًا، على أن الوجود والجوهر يتألفان من أضداد. والجميع على الأقل يسمون الأضداد بالمبادئ الأولى. وبعضهم يسميها الزوج والفرد، ومنهم مَنْ قال إنها الحار والبارد، ومنهم مَنْ قال أنها الحد واللاحد، ومنهم مَنْ قال إنها المحبة والغلبة، ومن الواضح أن كل شىء آخر يدل على الوحدة والكثرة (وينبغى علينا أن نُسلِّم بذلك). وتقع المبادئ التى يقول بها مفكرون آخرون تحت هذه بوصفها أجناسًا لها. ويتضح إذن من هذه الاعتبارات أن علمًا وحدًا هو الذى يقوم بفحص الوجود بما هو وجود، لأن جميع الأشياء هى أما أضداد أو مركبة من أضداد، والوحدة والكثرة (أو الواحد والكثير) هما نقطة بداية جميع الأضداد. 1005a
وهذه تنتمى إلى علم واحد سواء أكانت تشترك فى فكرة واحدة أم لا. ومن المحتمل ألا تشترك فى فكرة واحدة مادام «الواحد» يحمل معانى كثيرة ومتنوعة، وسوف ترتبط المعانى الأخرى بالمعنى الأول - وقل مثل ذلك فى حالة الأضداد، وإذا لم يكن الوجود والوحدة شيئًا واحدًا كليًا محمولاً على كل شىء، وأيضًا إن لم يكن من الممكن أن ينفصلا عن الأشياء الجزئية. (والواقع أنه يحتمل ألاَّ يكونا كذلك. فبعض الأشياء تنسب إلى الواحد، وبعضها الآخر يُنسَبُ إلى الذى يتلو الواحد)

وهذا هو السبب فى أنه لا يُسمح لعالم الهندسة أن يبحث فيما هو التضاد، وما التمام، أو الوجود أو الوحدة، أو الهوى أو الآخر بل أن يفترض مسبقًا هذه التصورات فحسب. وهكذا يتضح أن علمًا واحدًا هو الذى ينظر فى الوجود بما هو وجود، والأعراض التى تُنسب إليه من حيث هو وجود. وسوف ينظر هذا العلم ذاته لا فى الجواهر فحسب بل فى أعراضها أيضًا وقد سبق أن ذكرناها. كما أنه ينظر كذلك فى القبل.. Prior والبعد.. Posterior، والأجناس والأنواع، والكل والجزء، وأمور أخرى من هذا القبيل.

[٣] ينبغى علينا أن نسأل هل المطلوب وجود علم واحد لجميع هذه الحقائق التى تسمى بديهيات Axioms فى العلوم الرياضية، وكذلك النظر فى الجوهر. من المعلوم أن البحث فى هذه الأمور ينتمى أيضًا إلى علم واحد، وأن ذلك هو علم الفيلسوف، لأن هذه الحقائق تصدق على كل شيء، ولا تصدق على بعض الأجناس دون بعضها الآخر. ويستخدمها كل الناس، لأنها تصدق على الوجود بما هو وجود، ولكل جنس صفة الوجود. ويستخدمها الناس أيضًا لأنها تُشبع أهدافهم وأغراضهم، أعنى بمقدار ما يمتد الجنس الذى يريدون البرهنة على أعراضه. وما دامت هذه الحقائق تصدق بوضوح على جميع الأشياء من حيث هى وجود (لأن تلك هى الخاصية المشتركة بينها) فإن مَنْ أراد دراسة الوجود بما هو
b 1005 وجود فسوف يبحثها أيضًا. ولهذا السبب فإن أحدًا ممنْ يبحث فى الأمور الجزئية لا يحاول أن يقول شيئًا عن الحقيقة والباطل[١]، لا عالم الهندسة ولا عالم الحساب. والواقع أن بعض الفلاسفة الطبيعيين فعلوا ذلك، وكانت قضيتهم واضحة بما فيه الكفاية؛ فقد ظنوا أنهم وحدهم الذين يبحثون فى الطبيعة، وفى الوجود ككل. لكن ما دام لا يوجد سوى نوع واحد من المفكرين أرفع من الفلاسفة الطبيعيين (لأن الطبيعة ليست سوى جنس جزئى واحد من الوجود) ـ فإن مناقشة هذه الحقائق سوف ينتمى إليهم، إلى أولئك الذين يبحثون فى الكلى، ويعالجون الجوهر الأول. إن العلم الطبيعى هو أيضًا ضرب من الحكمة، لكنه ليس الضرب الأول[٢]. ومحاولات البعض الذين ناقشوا الشروط التى ينبغى أن تقبل الحقيقة بناء عليها، تعود إلى نقص فى ممارسة المنطق، لأنه كان عليهم أن يعرفوا هذه الأمور بالفعل قبل أن يقدموا على دراسة جزئية، وألاَّ يبحثوها فى الوقت الذى يبحثون فيه هذه

(١) فى تفسير ابن رشد «ولذلك لا يروم أحد ممن ينظر فى الأشياء الجزئية أن يقول فيها شيئًا من الأقاويل لا على الحقيقة، ولا على غير الحقيقة ، لا من أصحاب المساحة ولا من أصحاب العدد» تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٣٣٦.

(٢) «العلم الطبيعى واحد من أصناف العلوم إلا أنه ليس بالعلم المتقدم الأول...» ص٣٣٦.

الدراسة الجزئية. يتضح إذن أن الفيلسوف الذى يدرس طبيعة كل جوهر، لابد أن يبحث أيضًا فى مبادئ الاستنباط.

لكن مَنْ يعرف أفضل عن كل جنس، لابد أن يكون قادرًا على أن يخبرنا بأعظم المبادئ يقينًا فى موضوعه، ولذلك فإن مَنْ كان موضوعه الوجود بما هو وجود لابد أن يكون قادرًا على أن يخبرنا بأعظم المبادئ يقينًا عن جميع الأشياء، وهذا هو الفيلسوف، وأعظم المبادئ يقينًا عن كل شىء هو ما يكون من المستحيل الخطأ فيه. وينبغى أن يكون هذا المبدأ معروفًا جيدًا (ولابد أن يخطئ الناس جميعًا حول الأشياء التى لا يعرفونها) وليس افتراضيًّا. لأن المبدأ الذى لابد أن يعرفه كل مَنْ يعرف شيئًا عن الوجود، ليس فرضًا، وذلك الذى لابد أن يعرفه مَنْ يعرف أى شىء، لابد أن يكون لدى مَنْ يقدم على أية دراسة جزئية. فمعلوم إذن أن مثل هذا المبدأ هو أعظم المبادئ كلها يقينًا. وهو المبدأ الذى نحن على وشك أن نتحدث عنه بعد قليل، إنه المبدأ الذى يقول إن العَرَض الواحد (أو الخاصية الواحدة) - لا يمكن أن ينتمى ولا ينتمى إلى شىء واحد فى وقت واحد من جهة واحدة. ولابد لنا أن نفترض مقدمًا - فى مواجهة الاعتراضات الجدلية - أية تحفظات أبعد يمكن إضافتها. وهذا هو، إذن، أعظم المبادئ كلها يقينًا، ما دام يلبى مطلب التعريف الذى سبق ذكره. إذ يستحيل على أى إنسان أن يؤمن بأن الشىء الواحد موجود وغير موجود، مثلما ظن بعض الناس أن «هيراقليطس.. Heraclitus» يقول بهذا القول. لأن ما يقوله إنسان ليس من الضرورى أن يكون هو ما يؤمن به. وإذا كان من المستحيل أن تنتمى الصفات المتعارضة إلى شىء واحد فى وقت واحد، (لابد أن نفترض مقدمًا التحفظات المألوفة فى هذه القضية أيضًا) فإذا كان رأى يتناقض مع آخر مضاد له، فمن الواضح أنه من المستحيل على إنسان ما أن يؤمن بالإثبات والنفى معًا، وبالوجود واللاوجود لنفس الشىء، فلو أن المرء أخطأ فى هذه النقطة لكانت لديه آراء متعارضة فى وقت واحد. وهذا هو السبب فى أن جميع مَنْ يقدمون على إقامة البرهان يشيرون إلى هذا الاعتقاد النهائى (أو هذا الرأى الأقصى)؛ إذ من الطبيعى أنه نقطة البداية حتى بالنسبة لجميع البديهيات الأخرى.

[٤] هناك بعض الناس - كما سبق أن ذكرنا - يزعمون أنه يمكن للشىء الواحد أن يكون ولا يكون (أى يجمعون بين الإثبات والنفى على صعيد واحد) ويذهبون إلى أن الوضع هو على هذا النحو. وقد يستخدم هذه اللغة كثير ممن يكتبون عن الطبيعة. لكنا قد قررنا منذ قليل أنه من المستحيل لأى شىء أن يكون ولا يكون a 1006

فى وقت واحد، وأن هذا المبدأ هو أكثر المبادئ ثباتًا؛ إذ لا يمكن دحضه. والواقع أن بعض الناس يطلب ضرورة البرهنة على ذلك. وهم يطلبون ذلك بسبب نقص فى التربية، ألا يعلم ما هى الأشياء التى يطلب المرء البرهنة عليها، وما هى الأشياء التى لا تحتاج إلى برهنة؛ إذ يستحيل القول إنه ينبغى البرهنة على كل شىء على نحو مطلق، فلابد فى هذه الحالة من النكوص اللامتناهى، وفى هذه الحالة لن يكون هناك برهان أيضًا. لكن إذا كانت هناك أشياء لا يطلب المرء برهانًا عليها، ولا يقدر أحد أن يقول ما هو المبدأ الذى يُنظر إليه على أنه لا يمكن البرهنة عليه أكثر من المبدأ الحاضر.

وعلى كل حال فإننا نستطيع البرهنة ـ بطريقة سلبية ـ على أن هذه النظرة مستحيلة. لو أراد معارضنا أن يقول فقط شيئًا ما. فإذا لم يقل شيئًا فمن الخُلف أن نحاول أن نناقش شخصًا لا يتناقش فى شىء ما، من حيث إنه يرفض النقاش؛ لأن شخصًا كهذا لن يكون أفضل من النبات المحض. والآن. لقد ميزت بين البرهان السلبى والبرهان الصحيح؛ لأنه فى حالة البرهان قد يظن المرء أنه إنما أصاب كبد الحقيقة. لكن إذا ما كان هناك شخص آخر مسئول عن الزعم بأن لدينا دليلاً سلبيًا فلن يكون لدينا برهان ـ ونقطة البداية لجميع هذه الحجج ليس هو أن نطلب من الخصم أن يقول إن الشىء إما أن يكون موجودًا ولا يكون، (لأن ذلك ربما كان يعنى أننا نؤكد القضية موضوع النقاش) ـ بل أن يقول إن شيئًا ما له مغزى بالنسبة لذاته وللآخرين فى آن معًا، فذلك ضرورى لو أراد حقًا أن يقول شيئًا. فلو أنه لم يرد أن يقول شيئًا، فإن مثل هذا الرجل لن يكون قادرًا على الاستدلال أو النقاش. ولو سلم أحد بذلك فسوف يكون البرهان ممكنًا، لأنه سيكون لدينا بالفعل شىء محدد. والشخص المسئول عن الدليل ليس هو مَنْ يبرهن بل هو مَنْ يستمع، فعلى حين أنه لا يملك عقلاً فإنه يستمع إلى العقل. ومن ناحية أخرى فإن مَنْ يُسلِّم بأن شيئًا ما صادق بمعزل عن البرهان [لدرجة أنه لا شىء سيكون كذا أو لا كذا].

فمن الواضح فى البداية على الأقل أن من الصواب أن نقول إن هناك معنى محددًا لألفاظ «يكون» و«لا يكون»، حتى إنه لا شىء سيكون كذا ولا كذا. وثانيًا لو كان للإنسان معنى واحد، وليكن هذا المعنى هو أنه حيوان ذو قدمين. وبهذا المعنى الواحد أستطيع أن أفهم أنه لو أن كذا وكذا كان إنسانًا فهو إنسان على الحقيقة، وإن قال قائل إن الاسم يدل على أشياء كثيرة فلن يكون ثمة فارق أو اختلاف، لو أنها كانت فحسب محدودة من حيث العدد؛ إذ يمكن أن ينسب كلمة مختلفة لكل صيغة.

b 1006
فقد تقول مثلاً إنه ليس للإنسان معنى واحد، بل معانٍ كثيرة، وأحد هذه المعانى أنه «حيوان ذو قدمين»، فى حين أنه يمكن أن تكون هناك أيضًا صيغ كثيرة لو أنها كانت فقط محدودة من حيث العدد، إذ يمكن أن يُنسب اسم خاص لكل صيغة من هذه الصيغ. فإذا لم تكن محدودة وكان على المرء أن يقول إن للكلمة عددًا لا متناهيًا من المعانى فمن الواضح أن الاستدلال سيغدو مستحيلاً. لأن القول بأن الشىء لا يحمل معنى واحدًا يرادف قولنا إنه لا معنى له. وإذا لم يكن للكلمات معنى فإن المناظرة مع الآخرين، بل حتى مع أنفسنا، سوف تكون باطلة؛ إذ من المستحيل أن نفكر فى شىء قط ما لم نعتقد أن شيئًا من الأشياء واحد، لكن لو كان ذلك ممكنًا فإنه يمكن أن يُنسب إلى ذلك الشىء اسم واحد. فليكن الاسم دليلاً على شىء كما قلنا فى البداية، وليكن اسمًا لشىء واحد، له معنى واحد. ولو كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يدل اسم الإنسان بأنه إنسان على لا إنسان. إذا كان لفظ «إنسان» لا يُحمل فحسب على موضوع واحد، بل أيضًا له معنى واحد (لأننا لا نوحد بين «له معنى واحد» وبين «يمكن حمله على موضوع واحد» ما دام بناء على هذا الزعم فإن كلمات «الموسيقى» و«الأبيض» و«الإنسان» يمكن أن يكون لها معنى واحد، وعلى ذلك ستغدو جميع الأشياء واحدة، لأنها ستكون جميعًا مترادفة).

ولن يكون من الممكن للشىء الواحد أن يكون ولا يكون، إلا عن طريق الالتباس وازدواج المعنى. كقولنا إن ما نسميه إنسانًا قد يسميه غيرنا «لا إنسانًا»، لكن النقطة الهامة فى الموضوع ليست هى: عما إذا كان الشىء الواحد يمكن أن يكون فى وقت واحد ما نسميه باسم «إنسان» و«غير إنسان»، بل عما إذا كان من الممكن أن يكون كذلك فى الواقع. والآن إذا كان الإنسان واللاإنسان لا يعنيان شيئًا مختلفًا، فمن الواضح أن عبارة «لا تكون إنسانًا» لن تعنى شيئًا مختلفًا عن «أن تكون إنسانًا»، حتى إنه «ألا تكون إنسانًا» سوف تكون هى نفسها «لا تكن إنسانًا» لأن العبارتين ستكونان شيئًا واحدًا، فمعنى أن تكون واحدًا يمكن أن نجده إذا كانت الكلمات واحدة كما هى الحال فى «الرداء» و«الكساء» (أو الثياب والملابس) أعنى أن صيغة التعريف واحدة. وإذا كانت صيغة «أن تكون إنسانًا»، و«ألا تكون إنسانًا» واحدة، فلابد أن يكون معناهما واحدًا. لكن سبق أن بينا أنهما يعنيان شيئين مختلفين. فمن الصواب، إذن، أننا حين نقول عن أى شىء إنه إنسان، فلابد أن يكون حيوانًا ذا قدمين، لأن ذلك هو معنى كلمة «إنسان». ولو كان ذلك ضروريًا فمن المستحيل أن يكون غير حيوان ذى قدمين. ومن ثم فمن المستحيل أن يكون من الصواب أن نقول عن شىء واحد إنه إنسان وغير إنسان.

1007a والشيء نفسه يصدق على عبارة «أن يكون إنسانًا» و«ألا يكون إنسانًا» فهما يعنيان شيئين مختلفين، بل حتى أن «تكون أبيض»، وأن «تكون إنسانًا» مختلفان. فاسم «الإنسان» «وغير الإنسان»، متضادان فى الوضع جدًا أكثر من كلمة «الأبيض» و«الإنسان». فلو قال قائل إن كلمة «أبيض» تعنى شيئًا هو نفسه ما تعنيه كلمة «إنسان»، فسوف نقول ما سبق أن ذكرناه من قبل وهو أنه سوف يترتب على ذلك أن تكون جميع الأشياء واحدة وليست الأضداد المتعارضة فحسب. لكن لو كان ذلك محالاً، فسوف ينتج، فى هذه الحالة، ما سبق أن ذكرناه وهو أن المعترض أجاب عن السؤال.

لكن لو أن السائل وهو يطرح سؤاله أضاف، ببساطة، المتناقضات، فإنه فى هذه الحالة لا يجيب عن السؤال. فليس ثمة ما يمنع الشيء الواحد من أن يكون فى آن معًا إنسانًا و«أبيض، وأشياء أخرى لا حصر لها. لكن يظل أن المرء لو سأل عما إذا كان من الصواب أن نسمى ذلك الشيء إنسانًا أو لا، فذلك سؤال ينبغى أن يجيب عنه المعترض باسم يدل على شيء واحد، ولا يضيف أنه كذلك أبيض وكبير؛ إذ من المستحيل، فضلاً عن أسباب أخرى، أن نحصى الأعراض التى هى غير متناهية من حيث العدد، فدعه إذن، يحصى إما الكل أو لا شيء. ومن ثم فإذا ما تكرر الاسم «إنسان وغير إنسان» آلاف المرات. فينبغى علينا أن لا نضيف ونحن نسأل ما إذا كان إنسانًا، فنقول إنه فى الوقت ذاته غير إنسان، ما لم نكن مضطرين إلى أن نضيف أيضًا جميع الأعراض الأخرى، أعنى كل ما يكونه الموضوع ولا يكونه، ونحن لو فعلنا ذلك لكنا غير ملتزمين بقواعد البرهان.

وبصفة عامة فإن أولئك الذين يقولون مثل هذا القول يستغنون عن الجوهر والماهية؛ إذ لابد لهم أن يقولوا إن جميع الصفات هى أعراض، إنه ليس ثمة شيء اسمه الوجود يكون جوهريًا للإنسان أو الحيوان، إذ لو كان هناك شيء كالوجود يكون جوهريًا للإنسان، فلن يكون ذلك غير إنسان: ولا يكون إنسانًا (ومع ذلك فهذه سلوب له). ذلك لأن هذه إنما تدل على شيء واحد، وهى دليل على جوهر شيء ما، والدليل على جوهر شيء ما معناه أن ماهيته لا تعنى شيئًا غير ذلك. لكن كونه إنسانًا بطريقة جوهرية يعنى أنه إما أن وجوده غير إنسان بطريقة جوهرية، أو أنه ليس إنسانًا بطريقة جوهرية، عندئذ سوف تكون ماهيته شيئًا آخر غير ذلك. ولهذا فلابد أن يقول المعترض إنه لا يمكن أن يكون هناك تفرقة بين الجوهر والعرض، فالبياض عرض من أعراض الإنسان، إذ على الرغم من أنه أبيض فليس البياض جزءًا من ماهيته. وإن كانت جميع الأوصاف تقال بنوع

b 1007

العرض، فلن يكون هناك شيء أولاً عما ركبت منه الأشياء، إذا كانت الأعراض تتضمن باستمرار الحمل على الموضوع، فلابد أن يسير الحمل عندئذ إلى مالا نهاية. غير أن ذلك مستحيل. إذ لا يمكن أن تجتمع أكثر من خاصتين معًا؛ لأن العرض ليس عرضًا لعرض، ما لم يكونا معًا عرضين لموضوع واحد. كما هى الحال مثلاً، فى الأبيض والموسيقى، عندما يكون الأخير أبيض، فهما معًا (البياض والموسيقى) عرضان للإنسان. لكن القول بأن سقراط موسيقار ليس بهذا المعنى الذى تكون فيه الصفتان أعراضًا لشيء آخر. وإذن فمادامت بعض المحمولات أعراضًا بهذا المعنى، وبعضها أعراضًا بمعنى آخر، فإن الأعراض بالمعنى الآخر الذى تكون فيه البياض عرضًا لسقراط، لا يمكن أن تشكل سلسلة لا متناهية بالنسبة لما فوقها. فمثلا سقراط الأبيض ليس بعد عرضًا آخر. فلا وحدة يمكن أن تستخرج من الجميع، كما أن الأبيض لن يكون له عرض آخر كالموسيقى مثلاً؛ فإن هذا بالعرض ليس أكثر من ذلك، ولا ذلك أكثر من هذا. وفى الوقت ذاته بينهما فرق هو أنه على حين أن بعض المحمولات أعراض بهذا المعنى، فإن بعضها الآخر يكون كذلك بالمعنى الذى تكون فيه الموسيقى عرضًا لسقراط. والعرض عرض لعرض، لا فى حالات النوع الأخير، بل فقط فى حالات النوع الآخر، حتى إنه لن تكون جميع الصفات أعراضًا. فلابد أن يكون هناك شيء حتى فى هذه الحالة يدل على الجوهر. وإنْ كان ذلك كذلك فقد تبين أنه لا يمكن للمتناقضات أن تُحمل على شيء واحد فى وقت واحد.

ومن ناحية أخرى فلو كانت جميع المتناقضات تصدق على شيء واحد فى وقت واحد فسوف تكون جميع الأشياء شيئًا واحدًا، لأن الشيء الواحد سوف يكون سفينة ثلاثية المجاديف، وسوف يكون جدارًا، وسوف يكون إنسانًا. لو كان من الممكن أن نثبت وأن ننفى أى شيء عن أى شيء. وهذه المقدمة لابد أن يقبلها أولئك الذين يشاركون «بروتاجوراس.. Protagoras» فى آرائه؛ إذ لو اعتقد أى شخص أن الإنسان ليس سفينة. ومن الواضح أنه ليس بسفينة، فإنه كذلك يكون سفينة، على ما يقولون، لو كان النقيض صادقًا. ونحن هنا نصل إلى نظرية أنكساجوراس.. Anaxagoras التى تقول إن جميع الأشياء ممتزجة معًا، حتى إنه لا شيء يوجد على الحقيقة، وهم، فيما يبدو، يتحدثون عن اللامتعيِّن. لكنهم لابد أن يحملوا على كل موضوع أى خاصية وسلبها بغير اكتراث؛ إذ من الخلف Absurd أن يُحمل على أى موضوع خاصية وسلبها، فى حين أن سلب شيء آخر لا يمكن أن يُحمل عليه، ليس مما يمكن حمله عليه. فمثلاً لو صح القول بأن الإنسان ليس

بإنسان حقًا، فمن الواضح أنه يصح أيضًا أن نقول إما أن يكون سفينة أو غير سفينة. فإذا كان من الممكن حمل الموجبة، فمن الواضح أنه لابد أن يكون من الممكن حمل السالبة أيضًا. وإذا لم يكن من الممكن حمل الموجبة، فإن السالبة، على الأقل، سيكون من الممكن حملها أكثر من سلب الموضوع ذاته. فإذا كان من الممكن حمل السالبة الأخيرة، فإن سلب «السفينة» سوف يكون ممكنًا أيضًا، وإذا كان هذا الحمل ممكنًا، فسوف تكون الموجبة ممكنة كذلك. ومن ثم فإن من يؤكد هذه النظرة فسوف ينساق إلى هذه النتيجة. أما النتيجة الأبعد من ذلك فليس من الضرورى إثباتها أو إنكارها؛ إذ لو صح وكان شىء ما إنسانًا، فمن الواضح أيضًا
1008a أنه لن يكون إنسانًا وغير إنسان فى آن معًا. فالرد على الموجبتين يكون بسالبتين (سلب السلب). وإذا عاملنا الأولى على أنها قضية مفردة مركبة من قضيتين، فإن الأخيرة أيضًا ستكون قضية مفردة تعارض الأولى.

ومن ناحية أخرى فإما أن تصدق النظرية على جميع الحالات فيكون الشىء الواحد فى آن معًا أبيض ولا أبيض، موجودًا وغير موجود، وتكون جميع المتناقضات الأخرى متعارضة مثل ذلك، أو أن تصدق النظرية على بعض الحالات دون بعضها الآخر. فإذا لم تكن تصدق على جميع الحالات، فسوف يكون هناك على الاستثناءات. ولكن من ناحية أخرى إما أن يصدق السلب على الكل حيثما يصدق الإيجاب، ويصدق الإيجاب حيثما يصدق السلب، أو أن السلب سوف يصدق حيثما يصدق الإيجاب. غير أن الإيجاب لا يصدق دائمًا حيثما يصدق السلب. وفى الحالة الأخيرة سوف يكون هناك شىء غير موجود على نحو محدد، وسوف يكون ذلك اعتقادًا جازمًا.. وإذا كان اللاوجود يمكن معرفته، ويمكن أن يكون جازمًا فإن الإثبات المضاد سيكون معروفًا أكثر. لكن إذا كان من الضرورى إنكاره، فسوف يكون من الضرورى أيضًا إثباته. فإما أن يكون من الصواب، أو من غير الصواب، أن نفصل المحمولات، ونقول مثلاً عن شىء ما إنه أبيض وأيضًا إنه لا أبيض. فإذا لم يكن من الصواب أن نطبق المحمولات على نحو منفصل، والمعترض لا يطبقها حقًا، ولا شىء يوجد على الإطلاق. لكن كيف يمكن للأشياء غير الموجودة أن تتحدث وأن تمشى كما يفعل هو؟ وسوف تكون جميع الأشياء واحدة بناء على هذه الوجهة من النظر، مما سبق أن ذكرنا بالفعل، وسوف يكون الله والإنسان، والسفينة ونقائضها جميعًا شيئًا واحدًا. لأنه إذا كان يمكن أن تحمل النقائض أيضًا على مثل هذا الموضوع، فلن يكون هناك اختلاف بين شىء وشىء آخر على الإطلاق، فإن اختلف، فسوف يكون هذا الاختلاف شيئًا

حقيقيًا وخاصًا به. وإذا كان من الممكن لشيء أن يطبق بحق المحمولات على انفصال، فسوف تظهر النتيجة التى ذكرناها فيما سبق.

وفضلاً عن ذلك فإنه ينتج أن الكل لابد أن يصدق، وأن الكل لابد أن يكذب. ولابد أن يعترف المعترض نفسه أنه وقع فى الخطأ. وفى الوقت ذاته فإن مناقشاتنا معه سوف يتضح أنها لم تكن عن شيء على الإطلاق، لأنه لا يقول شيئًا. لأنه لا يقول «نعم»، ولا يقول «لا»، وإنما هو يقول «نعم ولا» معًا، ثم هو ينكرهما معًا ويقول «لا نعم، ولا «لا»، وإلا فإن ذلك سوف يكون شيئًا محددًا، ومرة أخرى إذا كان الإيجاب صادقًا كان السلب كاذبًا وإذا كان السلب صادقًا كان الإيجاب كاذبًا، ولن يكون من الممكن أن ننكر أو نثبت الشيء الواحد فى وقت b 1008
واحد. بل ربما قالوا إننا نزعم النقطة ذاتها موضع النقاش.

ومن ناحية أخرى: أيكون كاذبًا مَنْ يحكم على الشيء بأنه إما أن يكون كذا ولا يكون كذا، وأنه مَنْ يحكم عليه بأنه الاثنان معًا يكون صادقًا؟ وإذا لم يكن صادقًا، فما الذى يعنونه بقولهم إن طبيعة الأشياء الموجودة هى من هذا النوع..؟ وإذا لم يكن على صواب، لكنه أكثر صوابًا ممن يحكم بالطريقة الأخرى، وإلا فإن الوجود سيكون له طبيعة محددة. وسيكون ذلك صوابًا، وليس غير صواب أيضًا فى الوقت ذاته وإذا كان الكل مثل ذلك من حيث الصدق والكذب، فإن مَنْ يؤمن بذلك لا يمكنه أن يتحدث، ولا أن يقول شيئًا واضحًا ومعقولاً؛ لأنه يقول فى وقت واحد «نعم» و«لا» فى آن معًا. وإذا لم يصدر حكمًا، لكنه ظن، أو لم يظن، بغير اكتراث، فما الفرق الذى سيكون بينه وبين النبات؟ ومن هنا نتبين، بوضوح تام، أنه ليس لأحد أن يرى هذا الرأى، لا من سائر الناس ولا ممن قال بهذه الوجهة من النظر، لأنه لماذا يمشى المرء إلى ميجارا Megara، ولا يبقى فى منزله ليفكر لماذا ينبغى عليه أن يمشى؟ ولماذا لم يمشِ مبكرًا فى الصباح إلى بئر أو إلى حافة جرف، إن صادفه فى طريقه مثل هذا الجرف؟ ولماذا نلاحظه وهو يحترس من هذا الجرف حتى لا يسقط فيه، فهو لا يعتقد أن السقوط أو عدم السقوط يتساويان فى الخير؟ فمن الواضح أنه يحكم على أحدهما بأنه أفضل والثانى أنه أسوأ. ولو صح ذلك، لكان لابد له أن يحكم على شيء ما بأنه إنسان وعلى شيء آخر بأنه غير إنسان، وعلى شيء بأنه حلو وعلى شيء آخر بأنه غير حلو، فإنه لا يظن الأشياء كلها شيئًا واحدًا، ولا تساوى طلبه إذا ما رغب أن يشرب جَرْعة ماء أو أن يرى إنسانًا فهو يسلك طريقين مختلفين ليحقق هذين الهدفين، وينبغى عليه أن يفعل الشيء نفسه إذا كان شيء ما إنسانًا وشيء آخر غير إنسان؛ ولا يوجد

شخص واحد، كما سبق أن ذكرنا إلا ويتجنب بعض الأشياء دون بعضها الآخر. ومن ثم فإن جميع الناس ـ فيما يبدو ـ يصدرون أحكامًا مفرطة، إنْ لم يكن فى كل شىء، فيما يتعلق بما هو حسن وسيئ (بصدد الأفضل والأسوأ) وإذا لم تكن هذه معرفة بل رأيًا[١]، سوف يكونون تواقين جميعًا للوصول إلى الحقيقة، مثلما يكون المريض تواقًا إلى الصحة أكثر مما يكون السليم المعافى. فإن صاحب الظن ليس بصدد الحقيقة فى حالة صحية سليمة، إذا ما قورن بالشخص الذى يعرف.

ومن ناحية أخرى فإن كثرة كثيرة من الأشياء جميعًا قد تكون على هذا النحو وقد لا تكون، ولايزال هناك الأكثر والأقل من طبيعة الأشياء. لأننا لا نقول إن العدد اثنين والعدد ثلاثة متساويان فى أنهما أعداد زوجية. وليس من قال إن أربعة أشياء تساوى خمسة يتساوى فى خطأه مع مَنْ يعتقد أنها ألف. وإذا لم يكن خطؤها متساويًا فمن الواضح أن أحدهما أقل خطأ، ومن ثم أكثر صوابًا. وإنْ كان الأكثر فى أية صفة هو الأقرب إليها، فسيكون هناك بعض الحق فى قولنا إن
1009a الأكثر صدقًا هو الأقرب. وإذا لم يكن الأمر كذلك فسيظل هناك شىء بالفعل أكثر صدقًا ويقينًا، ونكون قد تخلصنا من النظرة المفرطة التى لا تحصر شيئًا، والتى تمنعنا من تحديد أى شىء فى تفكيرنا.

[٥] ومن ناحية أخرى فإن نظرية «بروتاجوراس.. Protagoras» تنتج من نفس الظن، وأن النظريتين معًا لابد أن تكونا صادقتين أو غير صادقتين؛ إذ لو كانت جميع الآراء أو الظنون من ناحية صادقة، فإن جميع الأقاويل لابد فى الوقت ذاته أن تكون صادقة وكاذبة معًا. لأن كثيرًا من الناس يؤمنون بآراء تعارض غيرهم ويظنون أن هؤلاء مخطئون ما لم يؤمنوا بنفس الآراء التى يؤمنون بها، ومن ثم فالشىء الواحد لابد أن يكون ولا يكون فى وقت واحد. ومن ناحية أخرى: لو صح فلابد أن تكون جميع الآراء صادقة. لأن أصحاب الآراء الصادقة، وأصحاب الآراء الكاذبة يعارض بعضهم بعضًا، وسوف يكون الجميع فى الحقيقة صادقين فى آرائهم. ومن الواضح، إذن أن النظريتين تسيران فى خط تفكير واحد.

لكن لابد ألا يستخدم منهج النقاش نفسه مع جميع المعارضين، لأن بعضهم يحتاج إلى إقناع، وبعضهم إلى الإرغام، فمن ينسق إلى هذا الموقف عن طريق الصعوبات فى تفكيرٍ يستطيعون بسهولة علاج جهلهم والبرء منه. فلأن ما على المرء مواجهته ليس هو حجتهم المعلنة بل فكرهم. لكن أولئك الذين يحاجون

(١) وإن لم تكن فى جميع الأشياء إلا أنها فى الذى هو خير والذى هو شر فهى موجودة، فإن لم تكن هذه المعرفة بعلم، بل هى بالظن، فأجدر أن تفحص عن الحق.. «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد ص٣٩٧.

لغرض المحاجة فقط لا يمكن إقناعهم إلا بتصحيح الحجة على نحو ما عبروا عنها فى كلمات.

أما أولئك الذين يشعرون حقًا بالمشكلات فإنهم ينساقون إلى هذا الرأى لملاحظتهم العالم المحسوس. فهم يعتقدون أن الأضداد والمتناقضات صادقة فى نفس الوقت؛ لأنهم يرون الأضداد تظهر إلى الوجود من الشىء ذاته. ولو صح ذلك، فإن ما لا يستطيع الظهور إلى الوجود، فإن الشىء لابد أن يكون قد وجد من قبل لضدين معًا كما يقول: «أنكساجوراس Anaxagoras» كل شىء يمتزج بكل شىء. وديمقريطس Democritus، لأنه يقول الخلاء والملاء موجودان على حد سواء فى كل جزء، وأن أحدهما هو الوجود والآخر هو اللاوجود[1]. فمن كان إيمانهم يستند إلى هذه الأسس فسوف نقول لهم إنهم يتحدثون صوابًا بمعنى، ويتحدثون خطأ بمعنى آخر. لأن «ذلك الذى يوجد» يحمل معنيين. لدرجة أن الشىء يمكن، بمعنى ما، أن يظهر ما هو غير موجود، فى حين أنه بمعنى آخر لا يمكن أن يظهر منه. وأن الشىء يمكن أن يوجد وألا يوجد فى نفس الوقت لكن ليس من جهة واحدة؛ لأن الشىء يمكن أن يكون بالقوة شيئين متعارضين فى وقت واحد، لكنه لا يمكن أن يكون كذلك بالفعل. ومن ناحية أخرى فسوف نطلب منهم أن يؤمنوا أنه بين الموجودات الموجودة هناك نوع آخر من الجوهر لا يطرأ عليه حركة ولا سكون ولا فساد على الإطلاق.

وبالمثل فقد استدل البعض حقيقة الظواهر من العالم المحسوس. لأنهم ظنوا أن الحقيقة لا يمكن أن يقضى بها عن طريق الكثرة أو القلة فى العدد، فإن الشىء b 1009
الواحد قد يحسه بعض الناس بالتذوق حلوًا، ويحسه بعضهم مرًا ويظن أنه كذلك. فلو كان جميع الناس مرضى، أو ذهبت عقولهم، ولم يبق منهم سوى اثنين أو ثلاثة أصحاء أو عقلاء، لظن بهؤلاء أنهم المرضى أو المجانين، وأن الباقين ليسوا كذلك. بل إن كثيرًا من الحيوانات تظهر لها الأشياء على الضد مما هى عليه، وعلى خلاف ما تظهر لنا. بل حتى بالنسبة لحواس كل فرد، لا تبدو الأشياء دائمًا على نحو واحد. فأى انطباع، إذن، من هذه الانطباعات هو الصحيح وأى هو الكاذب؟ ذلك أمر غير واضح. فالمجموعة منها لا تقل صدقًا عن المجموعة الأخرى. لكنهما معًا متشابهان. وهذا هو السبب فى أن ديمقريطس قال إنه إما لا توجد حقيقة على الإطلاق أو أن الأمر بالنسبة لنا غير واضح، وبصفة عامة، فبسبب أن هؤلاء

(١) الذوات: هى الجواهر والملاء والوجود، أما الفضاء: فهو الخلاء واللاشىء واللاوجود.. قارن د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص٢١٩.

المفكرين افترضوا أن المعرفة هى الإحساس، والإحساس بطبيعته متغير، لهذا ذهبوا إلى أن ما يبدو لحواسنا لابد أن يكون صحيحًا وصادقًا. وهذا هو السبب فى أن ديمقريطس وإمبانباذوقليس ـ وربما قال المرء ـ والآخرون جميعًا سقطوا ضحية آراء من ذلك القبيل. فإمباباذوقليس يقول: إنه عندما تتغير ظروف الناس تتغير معرفتهم:

لأن الحكمة تزداد فى الناس تبعًا لحالتهم الراهنة[١].

وهو يقول فى مكان آخر:

بمقدار ما تتغير طبيعتهم، يطرأ تغير على ما فى أذهانهم من أفكار[٢].

ولقد عبَّر بارمنيدس عن نفسه بالطريقة نفسها، وكما أن الأعضاء تمتزج فى كل إنسان، فكذلك العقل يمتزج فى البشر؛ لأن العقل الذى يفكر واحد، وهو تركيب الأعضاء فى كل شخص من الناس؛ لأن الزيادة هى التى تكون الفكر.

وهناك قول لـ «إنكساجوراس» يرويه بعض أصحابه يقول فيه: إن الأشياء تكون عند الناس على قدر ظنونهم فيها. وهم يقولون إن «هوميروس .. Homer» أيضًا اعتنق هذا الرأى. لأنه جعل «هكتور.. Hector»[٣]. يفقد وعيه عندما راح يهذى «ويفكر فى أفكار أخرى»؛ بمعنى أنه حتى أولئك الذين حُرموا من الفكر عندهم أفكار أيضًا، وإنْ كانت ليست هى نفسها. والواضح أنه لو كان الاثنان شكلين من الفكر، فإن الأشياء الحقيقية أيضًا تكون كذا ولا كذا فى وقت واحد. وفى هذا الاتجاه تكون النتائج أكثر صعوبة. فإذا كان هؤلاء هم الذين رأوا معظم ما هو ممكن لنا من الحقيقة (وهم أولئك الذين بحثوا عنها وأحبوها أكثر من غيرهم) وكان لديهم مثل هذه الآراء عن الحقيقة، ألا يكون من الطبيعى أن يفقد المبتدئون فى الفلسفة حماسهم؟ لأن السعى وراء الحقيقة سوف يكون فى هذه الحالة أشبه بمتابعة مباراة كرة طائرة. (أو هو يشبه العدو فى طلب طائر يطير). 1010a

أما العلّة فى ظنون هؤلاء الناس فهى أن هؤلاء المفكرين على حين أنهم

(١) لأن حكمة البشر تنمو حسب ما هو موجود أمامهم «د. أحمد فؤاد الأهوانى» فجر الفلسفة اليونانية ص١٧٦.

(٢) بمقدار ما تتغير طبائعها [فى أثناء النهار] كذلك يتخيل الناس عنها أفكارًا مختلفة [فى أحلامهم] د. الأهوانى فى المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) هكتور.. Hector : هو البطل الطروادى الشهير، يروى هوميروس قصته فى الكتاب السادس، يصرعه أخيل بضربة قاضية، ويجر جسمانه وراء عربته حتى يبلغ سفن اليونان وتعنى الإلياذة بوصف جنازته. ويبدو أنه كان يهذى كأن فقد عقله ووعيه أثر ضربة أخيل. ويرى هنا أن مَنْ فقد وعيه. لاتزال عنده أفكار رغم أنها ليست هى أفكاره ؟؟؟ فى حالة الوعى. انظر بالنسبة لقصة هكتور د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص١٠٧ ـ أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم).

يبحثون عن حقيقة ما هو موجود، فإنهم يعتقدون أن ما هو متحد فى هوية واحدة مع العالم المحسوس. وأن طبيعة هذا العالم الحسى غير متعينة إلى حد كبير. أما ما هو موجود بمعنى خاص، وما علينا أن نفسره، وهم يتحدثون عنه باستحسان، فإنهم لا يقولون ما الحق بصدده. ومن المناسب لنا أن نضع الأمر على ما وضعه ابيخارموس Epicharmus ضد زينوفان Xenophanes. ومن ناحية أخرى فقد اعتنقوا هذه الآراء لأنهم رأوا أن جميع ما فى هذا العالم يتحرك، أو أنه لا يمكن للمرء أن يتفوه بعبارة واحدة عن ذلك الذى يتغير. أو على الأقل لا يمكن إثبات شىء حقيقى عن ذلك الذى يتغير من كل وجه، وفى كل مكان. إن هذا الاعتقاد هو الذى ترعرع وازدهر فى مثل هذه الآراء المتطرفة التى سبق أن ذكرناها، عند أولئك الذين أعلنوا صراحة أنهم من أتباع هيراقليطس، وهى الآراء التى اعتنقها أقراطليوس.. Cratylus الذى رأى فى نهاية حياته أنه ليس من الصواب أن يقول شيئًا، بل أن يحرك أصبعه فقط[1]. وانتقد هيراقليطس لقوله إنك لا تستطيع أن تنزل النهر مرتين، وكان يعتقد أنك لن تستطيع أن تترك النهر ولو مرة واحدة.

لكننا سوف نقول فى جواب هذه الحجة أيضًا إن هناك بعض المعنى الحقيقى فى تفكيرهم يقول بأن التغير، عندما يحدث، فإنه لا يكون موجودًا. ومع ذلك فهو بعد كل شىء موضع شك؛ لأن ما يفقده عن كيف يعنى أن لديه وجودًا فقده. ولديه جانب مما يظهر، شىء لابد أن يكون قائمًا بالفعل. وبصفة عامة إذا ما كان هناك شىء يفنى، فإنه يدل على شىء حاضر وموجود. وإذا ما كان هناك شىء يظهر، فلابد أن يكون هناك شىء يظهر منه، أو شىء تولد منه، ولا يمكن أن تستمر هذه العملية إلى مالا نهاية. ولكن إذا ما تركنا هذه الحجج، فدعنا نقرر أن التغير فى الكم، والتغير فى الكيف ليسا شيئًا واحدًا، فإذا سلمنا بأن التغير فى الكم يعنى أن الشىء ليس مستمرًا، فإننا نعرف أى شىء عن طريق صورته. ومن ناحية أخرى سوف يكون من العدل أن ننتقد أولئك الذين يأخذون بوجهة النظر التى تؤكد عن العالم المادى ككل، ما يرونه فى قلة من الأشياء الحسية. لأن منطقة العالم المحسوس التى تحيط بنا على نحو مباشر تسير دائمًا فى عملية الظهور والاختفاء أو الكون والفساد. لكن هذه ليست سوى جزء ضئيل من الكل إن صح التعبير، حتى أنه سيكون أكثر إنصافًا لو تركنا هذا الجزء من العالم بسبب الجزء

(١) فيلسوف يونانى تأثر بقوة بفلسفة هيراقليطس، فأخذ بفكرة التغير المطلق إلى حد أن رفض الكلام واكتفى بالإشارة. وقد تأثر أفلاطون باقراطليوس، وأخذت الرواقية بالكثير من آرائه فيما بعد، قارن د. أميرة حلمى مطر «الفلسفة عند اليونان» ص٦٥ من طبعة دار الثقافة عام ١٩٨٦ (المترجم).

الآخر، أكثر من إدانة الآخر بسبب هذا. ومن الواضح من ناحية أخرى أننا سوف نرد عليهم نفس الرد الذى سقناه من قبل: فلابد أن نبين لهم وأن نقنعهم أن هناك شيئًا من طبيعته أنه لا يتغير. والواقع أنه من تقرير أن أشياء تكون ولا تكون فى
b 1010 وقت واحد، فإنه ينتج أن جميع الأشياء ساكنة أكثر من أنها فى حالة حركة؛ إذ إنه لا شىء فيها يمكن أن يتغير، ما دامت جميع الصفات تنتمى بالفعل إلى جميع الموضوعات[1].

أما فيما يتعلق بطبيعة الحقيقة، فلابد أن نؤكد أنه ليس صحيحًا أن كل ما يظهر حق. أولاً أنه حتى إذا كان الإحساس كاذبًا ـ على الأقل الإحساس بموضوع خاص، إذ ليس ما يظهر هو نفسه الإحساس. ومن ناحية أخرى فمن العدل أن نُبدى دهشة للمعترض الذى يسأل هل الإحجام على هذا القدر الذى تظهر به، وهل الألوان هى الطبيعة التى تظهر عليها، على نحو ما تبدو للناس من بُعد، وعلى نحو ما تبدو للناس من قُرب. وهل هى هى نفسها عندما تبدو للمريض والسليم المعافى، وهل الأشياء ذاتها ثقيلة على نحو ما تبدو للضعيف، وعلى نحو ما تظهر للقوى، وهل الحقيقة هى هى كما تبدو للنائم أو للماشى؛ إذ يبدو أن هذه الأمور ليست مطروحة عندهم للنقاش. فلا أحد، على الأقل، عندما يكون فى ليبيا يتخيل ليلة واحدة أنه فى المغرب، وأنه ذاهب إلى المسرح odeum مباشرة. أما فيما يتعلق بالمستقبل فمن المؤكد، كما قال أفلاطون، إن رأى الطبيب ورأى الرجل الجاهل ليس لهما نفس الوزن، مثلاً، فى مسألة هل المريض سيشفى أم لا؟ بل حتى بين الإحساسات نفسها هناك إحساس بالشىء القريب وإحساس بالموضوع الخاص، ولا يتشابه فى الحقيقة الحس الخاص بشىء والحس الذى هو لغيره. ولا يشبه الحس القريب من الشىء الذى هو له بمنزلة البعيد الذى لغيره. فإن حاسة البصر إنما تكون الثقة فيها للألوان وليس لتذوق الطعام. أما الإحساس بتذوق الطعوم فلا تصلح له هذه الحاسة. ومعنى ذلك أن كل حاسة لا تقول أبدًا فى نفس اللحظة على الشىء نفسه، إنه كذا وليس كذا، بل حتى فى اللحظات المختلفة فقد تختلف حاسة بصدد الكيف، لكنها تختلف فقط عما يكونه الكيف. بمعنى أن نفس الخمر قد تبدو، إذا ما تغيرت أو تغير الجسد، طيبة فى وقت ما وغير ذلك فى وقت آخر. لكنها على الأقل تكون طيبة عندما تكون موجودة ولم تتغير قط. ويكون المرء على حق تمامًا بصددها، فهى لابد أن تكون طيبة إذا ما كانت كذا وكذا من الصفات

(١) أنه «أخلق للذين يقولون بإثبات الأشياء ونفيها معًا، أن يقولوا إن كل الأشياء ساكنة من أن يقولوا إنها متحركة، فإنه ليس من شىء فيتغير إليه شىء، لأن فى كل شىء كل الأشياء..» «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد ص٤٢٨.

الطبيعية. ومع ذلك فإن جميع هذه الصفات تدمر هذه التفرقة، فكما أنه لا يوجد جوهر لأى شىء فكذلك لا شىء ضرورى، لأن ما هو ضرورى لا يمكن أن يكون بهذه الطريقة وبتلك الطريقة فى وقت واحد ومن ثم فإن ما هو ضرورى لا يمكن أن يكون كذا وليس كذا فى آن معًا.

وبصفة عامة إذا لم يكن موجودًا سوى الحسى، ولن يكون هناك شىء إذا لم تكن الكائنات الحية موجودة، لأنه لن تكون هناك ملكة الإحساس. إن النظرية التى تقول: إنه لا موضوعات الحس ولا الإحساسات موجودة هى نظرية صحيحة بغير شك[1]. (لأنها مشاعر الشخص المدرك) أما القول بأن الحامل الذى هو علة الإحساس ينبغى ألا يكون موجودًا بمعزل عن الإحساس فذلك مستحيل. لأن الإحساس هو بالقطع ليس إحساسًا بذاته، لكن هناك شىء يجاوز الإحساس، ولابد أن يسبق الإحساس، لأن المحرك هو قبل المتحرك بالطبيعة، وإن كانت هذه 1011a الحدود نسبية أو مضافة، فإن الحالة على هذا النحو أيضًا.

[٦] هناك من بين أولئك الذين يقتنعون بهذه الآراء ومن بين أولئك الذين يعترفون بها فحسب، بعض الأفراد الذين يثيرون مشكلات بطرح أسئلة مثل من الذى يحكم على الإنسان السليم المعافى؟. وبصفة عامة مَن الذى يُحتمل أن يحكم بحق على هذه الفئة من الأسئلة.؟. وهذه الأسئلة تشبه المحيرات puzzles التى يطرحها السؤال: هل نحن الآن نيام أم فى حالة يقظة؟ وجميع هذه الأسئلة لها معنى واحد. إن أولئك الناس يطلبون مبررًا لكل شىء، أو علة لجميع الأشياء، لأنهم يبحثون عن بداية كل شىء، ويرغبون فى الوصول إليها بالبرهان، فى حين يتضح من سلوكهم أنهم لم يقتنعوا بشىء. لكن غلطتهم تكمن فيما سبق أن ذكرناه وهو أنهم يطلبون حدًا لما لا حد له، وعلة لما لا علة له، لأن نقطة البداية فى البرهان هى نفسها لا برهان عليها.

إن إقناع هؤلاء بالحقيقة أمر سهل، وليس صعبًا إدراك ذلك. أما أولئك الذين يسعون إلى الإرغام عن طريق الكلام فحسب، فإنهم يطلبون المستحيل؛ لأنهم يطلبون أن يناقضوا أنفسهم، فى حين أنهم يتناقضون منذ البداية، لكن ما لم تكن جميع الأشياء نسبية أو تقال على سبيل الإضافة، بل بعض الأشياء توجد بذاتها؛ وليس كل ما يظهر سيكون حقًا، لأن ذلك الذى يظهر إنما يظهر لشخص ما، حتى إن ذلك الذى يقول إن كل ما يظهر سيكون حقًا، يجعل جميع الأشياء نسبية، ومن ثم فأولئك الذين يطلبون حجة صلبة، ويظنون فى الوقت ذاته أنهم يقولون شيئًا،

(١) أى يجب ألا يوجد المحسوس إن لم يوجد الحاس (المترجم).

عليهم أن يحتاطوا لأنفسهم بأن يقولوا إن الحقيقة ليست على ما يظهر أنها موجودة، بل ما يظهر أنه موجود بالنسبة له أى ما تظهر له، وعندما تظهر، وبالمعنى الذى تظهر فيه، وبالطريقة التى تظهر بها؛ لكنهم إذا ما قدموا شرحًا لآرائهم لكن بطريقة مختلفة عن هذه الطريقة، فسرعان ما يجدون أنفسهم وهم يتناقضون؛ إذ من الممكن أن يظهر الشيء نفسه أمام بصر شخص ما على أنه عسل، لكن لا يظهر على هذا النحو بالنسبة لمن يتذوقه. ولما كان لنا عينان، فإن الأشياء قد لا تبدو واحدة أمامهما. فالعينان اللتان هما اثنتان إذا كانتا مختلفتين لا تريان جميعًا شيئًا واحدًا. فإذا الذين قالوا فيما يظهر بالعلل التى قيلت آنفًا، يقولون إن ما يظهر حق، ومن ثم فإن جميع الأشياء هى بالمثل صادقة وكاذبة؛ لأن الأشياء لا تظهر واحدة للناس جميعًا أو واحدة دائمًا لنفس الشخص؛ لكنها كثيرًا ما يكون لها مظاهر متضادة فى وقت واحد. (فكثيرًا ما تخبرنا حاسة اللمس بأن ما تقبض عيه أصابعنا هو شيئان، فى حين تخبرنا
b
1011 حاسة البصر أنه شيء واحد) سوف نرد على هؤلاء بقولنا «نعم»، لكن ليس بالنسبة لنفس الحاسة، ونفس الجزء، وبنفس الطريقة، فى نفس الوقت. لدرجة أن ما يظهر هو حق تحت هذه التحفظات. لكن ربما لهذا السبب، فإن الذين يقولون ذلك، لا لأنهم شعروا بالمشكلة، بل من أجل الحجة، ينبغى عليهم أن يقولوا إن ما يظهر ليس حقًا بإطلاق، وإنما هو حق بالنسبة لهذا الشخص فحسب. وكما سبق فإنهم لابد أن يجعلوا كل شيء نسبيًا، نسبيًا للفكر، والإدراك الحسى حتى إنه لن يظهر شيء ولن يوجد بدون أن يسبقه فكر شخص ما أولاً. ولكن إذا ما كانت الأشياء قد ظهرت أو ستظهر فمن الواضح أن ذلك لا يعنى أن جميع الأشياء ستكون نسبية أو مضافة إلى الظن. ومن ناحية أخرى إذا كان الشيء واحدًا فهو فى علاقة مع شيء واحد، وعدد محدد من الأشياء. وإذا كان شيء بعينه هو فى آن واحد مساوٍ لغير ونصفه، لايزال المساوى غير متضايف مع الضعف. ومع هذا إن كان الإنسان والمظنون به يُضاف إلى ما يظن، وكانا جميعًا شيئًا واحدًا، فليس الذى يظنه الإنسان، بل المظنون به هو الإنسان. ومن ناحية أخرى فإن يُضَف كل واحد من الأشياء إلى (ما يفكر) (أو يظن)، فسيكون الذى يظن (أو يفكر) مضافًا إلى أشياء مختلفة اختلافًا لا نهاية له.

دعنا إذن نكتفى بأن نبين كيف أن أعظم المعتقدات كلها يقينًا هو أن العبارتين المتناقضتين تصدقان معًا فى وقت واحد. وما هى النتائج التى تنتج من إنكار هذا المعتقد ، ولماذا ينكره الناس ، والآن بما أنه من المستحيل أن

يصدق النقيضان على شيء واحد فى وقت واحد. أما الأضداد فهى لا تقل عن المتناقضات، فإن أحد الأضداد عدم pritation، وليس العدم بدون الجوهر، فالعدم إنكار لمحمول من جنس معين. فلو كان من المستحيل إذن الإثبات والنفى فى وقت واحد، فمن المستحيل أيضًا أن تنتمى الأضداد إلى موضوع واحد فى وقت واحد، ما لم ينتميا إليه فى علاقات جزئية، أو فى علاقة جزئية واحدة، وواحدة بلا تحفظ.

[٧] ولكن من ناحية أخرى فلا يمكن أن يكون هناك توسط بين المتناقضات، لكن بالنسبة لموضوع واحد إما أن تثبت أو تنفى محمولاً واحدًا. وهذا واضح جدًا إذا ما حددنا ما الصدق والكذب، فأنت عندما تقول عما هو موجود إنه غير موجود، أو عما هو غير موجود إنه موجود، فذلك كذلك: فى حين أنك عندما تقول عما هو موجود إنه موجود، وعما هو غير موجود إنه غير موجود، فذلك صدق. حتى إن منْ يقول عن شيء ما إنه موجود وإنه غير موجود، فأنت إما أن تقول صدقًا أو كذبًا، لكن لا يمكن أن يقال عما هو موجود ولا عما هو غير موجود إنه يكون أو لا يكون. ومن ناحية أخرى فإما أن يكون المتوسط بين المتناقضات على هذا النحو بطريقة أن يقال إن اللون الرمادى هو بين الأبيض والأسود. أو أن يقال إنه لا يوجد إنسان ولا حصان فيما بين الإنسان والحصان. فإذا كان من النوع الأخير فهو لا يمكن أن يتغير، لأن التغير يعنى الانتقال من الخير إلى اللاخير، ومن اللاخير إلى الخير. ومن الواضح أن ذلك يحدث باستمرار. لأنه لا تغير إلا بين الأضداد وإلى المتوسطات. لكن إذا كان هناك بالفعل متوسطات، فسوف يكون هناك بهذه الطريقة أيضًا مشكلة، إذ لابد أن يكون هناك تغير إلى الأبيض، ليس قادمًا من اللاأبيض. لكن ذلك لا يرى قط، ومن ناحية أخرى فإن الفهم لابد أن يثبت أو ينفى أى موضوع أمام الفهم أو العقل. وهذا واضح من التعريف، حيثما كان صادقًا أو كاذبًا. عندما يرتبط بطريقة ما بالإثبات أو النفى، فهو صادق. وهو عندما يفعل ذلك بطريقة أخرى فهو كاذب. ومن ناحية أخرى لابد أن يكون هناك متوسط بين جميع المتناقضات، إنْ لم يقل المرء قولاً فقط من أجل الكلام أو المحاجة. لذلك سيكون من الممكن لشخص ما أن يقول ما ليس صادقًا ولا كاذبًا. وها هنا سيكون هناك حد وسط بين ما هو موجود وما هو غير موجود. ولذلك سيكون هناك نوع ما من التغير يتوسط بين الكون والفساد. وأيضًا فى جميع الفئات التى يعنى فيها سلب خاصة وإثبات ضدها. وحتى فى هذه سوف يكون هناك توسط، فمثلاً سوف يكون هناك فى مجال الأعداد عدد لا هو زوجى

a 1012

ولا فردى. غير أن ذلك مستحيل كما يتضح من التعريف. ومن ناحية أخرى فسوف تسير العملية إلى مالا نهاية، ولن يكون عدد الأشياء، لا كل ولا نصف فقط، بل أعظم من ذلك. لأنه سيكون من الممكن أيضًا إنكار هذه المتوسطات بالإشارة إلى سلبها أو إثباتها. وسوف يكون هذا الحد الجديد شيئًا محددًا، لأن جوهره هو شيء مختلف. ومن ناحية أخرى إذا ما سأل شخص ما عما إذا كان شيء ما أبيض، فقال «لا» فإنه لا ينكر شيئًا فيما عدا أنه كذلك، واللاوجود هو السلب.

ولقد حصل بعض الناس هذا الظن كما حصلوا ظنونًا أخرى تنطوى على مفارقة. وعندما لا يستطيع الناس دحض حجج جدلية، سلموا بالحجة ووافقوا على أن النتيجة صادقة. وهذا هو السبب فى أن البعض يناقشون بهذه الطريقة. وبعضهم الآخر يفعلون ذلك لأنهم يطلبون علة ومبررًا لكل شيء. ونقطة البداية للتعامل مع هؤلاء الناس جميعًا هو التعريف؛ إذ يرتكز التعريف على أنهم بالضرورة يعنون شيئًا. فإن الكلمة التى يدل عليها الاسم هى تعريف له. ونظرية هيراقليطس التى تقول إن جميع الأشياء موجودة وغير موجودة تجعل كل شيء، فيما يبدو، صادقًا، فى حين أن نظرية إنكساجوراس التى تقول: إن هناك توسطًا بين حدود التناقض تجعل كل شيء، فيما يبدو، كاذبًا؛ لأنه عندما تختلط الأشياء: فإن الاختلاط لا يكون خيرًا ولا غير خير، حتى إن المرء لا يستطيع أن يقول عن شيء إنه صادق.

[٨] فإذا ما وضعنا هذه التمييزات والفروق، لاتضح أن النظريات أحادية الجانب التى يعبر عنها بعض الناس عن جميع الأشياء لا يمكن أن تكون صحيحة، فمن ناحية النظرية القائلة بألا شيء صادق (لأنهم يقولون إنه ليس ثمة ما يمنع أية عبارة من أن تكون مثل عبارة «يمكن قياس قطر المربع من أحد أضلاعه». ومن ناحية أخرى النظرية التى تقول بأن كل شيء صادق. هاتان النظريتان هما من الناحية العملية تشبهان نظرية هيراقليطس؛ لأنه بالنسبة للنظرية التى تقول كل شيء صادق، والأخرى التى تقول كل شيء كاذب، 1012b
تصوغان هاتين العبارتين وكل واحدة على حدة. حتى إنه بما أنهما مستحيلتان، فإن العبارتين لابد أن تكونا مستحيلتين أيضًا. ومن الواضح أيضًا أن المتناقضين لا يمكن أن يكونا صادقين معًا فى وقت واحد. ولا يمكن من ناحية أخرى أن تكون العبارتان كاذبتين. وسوف يبدو ذلك محتملاً أكثر فى ضوء ما سبق أن ذكرنا ولكن لابد لنا أن نسلم فى مواجهة جميع هذه الحجج، كما سبق أن ذكرنا، لا أن شيئًا موجود وغير موجود، وإنما الناس يقصدون شيئًا ما حتى إننا

لابد أن نلجأ إلى التعريف لنعرف ما الصدق، وما الكذب. فلو كان صدق الإثبات لا يعنى شيئًا أكثر من كذب الإنكار، فمن المستحيل أن تكون جميع العبارات كاذبة، لأن جانبًا من التناقض لابد أن يكون صادقًا. ومن ناحية أخرى إذا كان من الضرورى بالنسبة لكل شىء إما أن نثبته أو ننفيه، لكان من المستحيل أن يكونا معًا كاذبين. لأن طرفًا واحدًا من التناقض فقط هو الذى يكون كاذبًا. وبالإضافة إلى ذلك فإن جميع هذه العبارات يعبر عنها فى الاعتراض الذى كثيرًا ما يقال بأنها تدمر نفسها، لأن مَنْ يقول إن كل شىء صادق يجعل العبارة المضادة لعبارته صادقة أيضًا. لدرجة أن عبارته ليست صادقة (لأن العبارة المضادة تنكر أنها صادقة). على حين أن منْ يقول إن كل شىء كاذب يجعل نفسه كاذبًا أيضًا. وإذا كان الشخص الأول يستثنى العبارة المضادة قائلاً إنها وحدها غير صادقة، على حين أن الشخص الثانى يستثنى عبارة على أساس أنها وحدها غير كاذبة، فهما معًا مضطران إلى التسليم بصدق وكذب عدد لا نهاية له من العبارات. لأن مَنْ يقول إن العبارة الصادقة هى صادقة، وهذه العملية تستمر إلى مالا نهاية.

ومن الواضح أيضًا أن مَنْ يقول إن كل شىء فى حالة سكون ليس على حق، ولا مَنْ يقول إن كل شىء فى حالة حركة، إذ لو كان كل شىء فى حالة سكون، فإن العبارات الواحدة ستكون صادقة بصفة مستمرة، والعبارات نفسها ستكون باستمرار كاذبة. لكن الواضح أنها ليست كذلك؛ لأن مَنْ يقول العبارة فى وقت معين لم يكن ولن يكون مرة أخرى. وإذا كانت جميع الأشياء فى حالة حركة، فلن يكون شىء صادقًا، بل سيكون كل شىء عندئذ كاذبًا، وقد بينا قبل ذلك أن هذا مستحيل. وأيضًا لابد أن ما هو موجود يتغير، والتغير هو من شىء إلى شىء آخر، لكن أيضًا ليس الحال أن كل شىء فى حالة سكون أو فى حالة حركة أحيانًا، ولا شىء إلى الأبد. فهناك شىء ما يحرك دائمًا الأشياء التى هى فى حالة حركة. أما المحرك الأول فلابد أن يكون بطبيعته لا يتحرك.

الكتاب الخامس

مقالة الدال (أو الدلتا)(*)

وتشمل

المبدأ، العلة، العنصر، الطبيعة، الضرورى، الواحد والكثير، والوجود، والجوهر، والهوى والآخر، والمشابه والمخالف، المتقابلات والمتضادات، المتقدم والمتأخر، القدرة، والكم، الكيف، والإضافة. التام، والنهاية، الذى بذاته، الوضع، الهيئة أو الوضع، العدم، المِلْك، يصدر عن، الجزء، المبتور، الجنس، الزائف، العرض.

(*) هذه المقالة أول معجم فلسفى ظهر فى تاريخ الفلسفة وهى تشتمل على ثلاثين تعريفًا مفصلاً لثلاثين مصطلحًا فلسفيًا. وقد رأينا أن نضمها إلى نماذج النصوص الأرسطية التى نقدمها للقارئ؛ لاسيما وأن فلاسفة الإسلام قد استفادوا منها كثيرًا. قارن «رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» للكندى، نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى بالقاهرة، عام ١٩٥٠. ورسالة ما بعد الطبيعة» لابن رشد، نشرة د. رفيق المعجم وجيرار جهامى دار الفكر اللبنانى بيروت، عام ١٩٩٤ ... إلخ (المترجم).

معجـــم فلســفى Philosophical Lexicon
(مقـــال الـــــدال)

الفصل الأول

المبـــــدأ Principle[١]

Principe

(١) «المبدأ» (أو البداية) يعنى:

(١) نقطة بداية الحركة فى الشيء، على نحو ما نجده، مثلاً، فى طرف القياس فى طول الطريق أو امتداده، أو فى اتجاهات متعارضة.

1013a (٢) ويقال المبدأ أيضًا على البداية التى يبدأ منها شيء ما بطريقة مُنظَّمة غاية التنظيم. ففى تحصيل المعرفة، على سبيل المثال يكون لدينا شيء نبدأ منه وليس هو النقطة الأولى أو المبدأ الأول فى الموضوع منطقيًا، بل هو النقطة التى يسهل أن نبدأ منها التعلم، أو هو النقطة التى منها يكون تحصيل المعرفة أكثر سهولة.

(٣) يقال المبدأ أيضًا على الجانب الداخلى فى شيء ما الذى منه تستمد بقية الجوانب أصلها مثل غاطس السفينة أو أساس المنزل. والواقع أن بعض الفلاسفة وصفوا بهذه الصفة القلب[٢]، والدماغ، وأعضاء أخرى فى الحيوان[٣].

(٤) يقال المبدأ أيضًا على نقطة البدء الخارجية التى يبدأ منها التغير والحركة مثل الوالدان بالنسبة للطفل أو الإهانة التى تؤدى إلى نزاع أو شجار.

(٥) ويقال أيضًا على ما يُحرك شيئًا بإرادته؛ أعنى ما يكون مصدرًا حرًّا للحركة والتغير لكل ما تطرأ عليه الحركة والتغير. وبهذا يوصف حكام المدن،

(١) قارنا ترجمة روس Ross الإنجليزية بترجمة تريكو Tricot الفرنسية، ولهذا أثبتنا المصطلح الفلسفى باللغتين الانجليزية والفرنسية معًا (المترجم).

(٢) إمباذوقليس، وديمقريطس وأرسطو نفسه (المترجم).

(٣) الكيمون فى محاورة طيماوس لأفلاطون ٤٤ د (المترجم).

وحكومات الأقلية، والملوك والطغاة بأنهم مبادىء. كما توصف الفنون (أو الصناعات لاسيما فنون العمارة).

(٦) وأخيرًا يقال المبدأ على مصدر المعرفة، ومن ثم توصف المقدمات بأنها مبادىء البرهان[١].

ويقال المبدأ أيضًا على العلة Cause فلها بالمثل معانٍ متنوعة، فكل علة هى مبدأ ما[٢]. ومن هنا فإن الخاصية المشتركة بين جميع البدايات هى كونها مصادر أصلية لها، إما أن توجد الأشياء منها أو تنتج عنها، أو تعرف. و«الطبيعة Nature» (وبعض المبادىء داخلية فى الأشياء وبعضها خارجية)[٣].

والعنصر Element والفكر Thought والإرادة الحرة Free - Will[٤] والماهية Essence[٥] هى كلها بدايات أو مبادئ، وينبغى أن نضيف أخيرًا العلة الغائية. وذلك لأن بداية المعرفة والحركة فى كثير من الحالات هى الخير والجمال.

(١) «مثل قولنا فى المقدمات إنها مبدأ النتيجة» رسالة ما بعد الطبيعة لابن شد ص (٥٧).

(٢) فى الترجمة الفرنسية «ولهذا السبب كانت طبيعة وجود ما هى مبدؤه». (المترجم).

(٣) زيادة فى الترجمة الفرنسية المجلد الثانى ص٢٤٧. ويشرح تريكو Tricot هذه العبارة بقوله إن الطبيعة والعنصر مبادئ داخلية فى الشىء، أما بقية المبادئ فهى خارجية. (المترجم).

(٤) فى الترجمة الفرنسية الاختيار Le choix (المترجم).

(٥) فى الترجمة الفرنسية الجوهر SLa Substance (المترجم).

الفصل الثانى

العلّة Cause

(٢) العلة تعنى:

(١) المادة الداخلية التى يصدر عنها شىء ما إلى الوجود كالبرونز للتمثال، والفضة لكأس الشراب، وكذلك الأنواع التى ينتمى إليها البرونز والفضة[١].

(٢) تقال العلة أيضًا على نموذج الشىء وصورته، أعنى على تعريف ماهيته، والأنواع التى ينتمى إليها هو وأجزاؤه.

(٣) بداية التغير أو السكون، كما يقال إن الناصح[٢] أو المشير Adviser هو علة الفعل، والأب هو علة طفله. وبصفة عامة الصانع هو علة ما يصنعه، وما يحدث التغير هو علة الأشياء التى تخضع للتغير.

(٤) تقال العلة كذلك على الغاية، أعنى ما من أجله يوجد الشىء. فمثلا: الصحة هى علة الشىء، فإذا سُئلنا لِمَ يمشى المرء؟ قلنا: ليكون سليم الصحة، وإذا نحن
b 1013
أجبنا على هذا النحو نعتقد أننا قد حددنا العلة. ويصدق ذلك على جميع الوسائل التى تسير من المصدر المستقل للحركة إلى غايتها. وهكذا فإن الرشاقة، وتطهير المعدة، والأدوية، وأدوات الجراحة، كل ذلك يؤدى إلى الصحة. وهى كلها موجودة من أجل هذه الغاية، وإن كان بعضها يختلف عن بعض، من حيث إن بعضها أدوات وبعضها الآخر أفعال.

وهكذا تجد لديك من الناحية العملية كل معانى «العلة»، ولما كان للفظ معانٍ مختلفة، فإنه ينتج من ذلك أن يكون للشىء الواحد علل كثيرة، وليس ذلك عرضًا، فنجد مثلاً أن النحات والبرونز هما معًا علتان للتمثال، لا منظورًا إليه من زاويتين مختلفتين بل بما هو تمثال، لكنهما معًا ليسا علتين من طبيعة واحدة؛ فالبرونز علة مادية، والنحات أو المثال علة فاعلة Efficient Cause.

وما هو علة لشىء بمعنى ما يمكن أن يكون معلولاً أو نتيجة له Effect بمعنى آخر، فالتمرينات الرياضية علة اللياقة البدنية، لكن الأخيرة هى أيضا بدورها

(١) كالمعدن (المترجم).

(٢) زيارة عند ابن رشد (ص٤٨١) وفى الترجمة الفرنسية ص٢٤٨ (المترجم).

علة للتمرينات الرياضية. لكن ليس بنفس الطريقة، إذ فى الحالة الأولى هى علة غائية، وفى الحالة الثانية العلة فاعلة.

ومن ناحية أخرى، قد تكون لعلة واحدة نتائج متعارضة، فمثلاً عندما تكون العلة حاضرة، فإنها تنتج شيئًا ما، لكنها إذا غابت كانت علة لضده. كما هى الحال فى قولنا إن غياب القبطان هو علة ارتطام السفينة فى حين أن حضوره يكون علة فى سلامتها. ومعنى ذلك أنه فى الحالتين، الحضور والغياب، هناك علة واحدة هى العلة الفاعلة.

وجميع العلل التى ذكرناها الآن توًا تندرج تحت أربعة أنواع واضحة غاية الوضوح: فالحروف هى علل مقاطع الألفاظ، والمادة هى علة الأشياء المصنوعة، والنار والتراب وجميع العناصر المشابهة هى علة الأجسام، والأجزاء هى علة الكل. والمقدمات هى علة البرهان المنطقى. وهذه علل بالمعنى المادى، أعنى «ما منه خرجت» هذه الأشياء على التوالى. لكن:

(١) بعضها (مثل أجزاء الكل) هى علل بوصفها قوام الشىء ومادته[١].

(٢) وبعضها الآخر ماهية (مثل الكيان، والكل، والتركيب والصورة) البذرة، والطبيب، والناصح (أو المشير) والفاعل بصفة عامة هى كلها صورة من التغير والسكون[٢]. (فجميع هذه العلل مبادئ للتغير والسكون). والعلل الأخرى هى الخير (أو ما يبدو خيرًا) والغاية أو الهدف للأشياء الأخرى. والواقع أن العلة الغائية هى الخير الأعظم والغاية للموجودات الأخرى.

تلك هى إذن أنواع العلل وعددها، وهى تتجلى على أنواع كثيرة رغم أنه يمكن تصنيف هذه الأنواع الأخيرة فى عدد ضئيل:

(١) فبعضها علل قبل الآخر، وبعضها بعد الآخر. فالطبيب و«الشخص المحترف» هما علل الصحة[٣]. ونسبة ٢:١ والعدد هى علل الثمانى الموسيقى[٤] الفئات أو الأنواع التى تحتوى على أى علة جزئية هى باستمرار علل لنتيجة جزئية.

(٢) فى استطاعتنا كذلك أن نميز بين العلل العارضة والأنواع التى تنتمى إليها، فالنحات، بمعنى ما، هو علة التمثال، رغم أن بولوقيطس Polycitus هو العلة بمعنى آخر؛ إذ تصادف فحسب إن كان النحات هو بولوقيطس، والأنواع التى تشمل العلل العارضة هى نفسها علل مثل «الإنسان»، أو بعمومية أكثر الحيوان هو علة التمثال، لأن بولوقيطس إنسان، والإنسان حيوان. وكذلك نجد أن بعض

a
1014

(١) علة مادية (المترجم).
(٢) علة صورية (المترجم).
(٣) علل فاعلة (المترجم).
(٤) مقطوعة موسيقية من ثمانى وحدات (المترجم).

العلل العارضة هى أقرب أو أبعد من الأخرى. فمثلاً يمكن أن نقول: الأبيض، والفنان هو علة التمثال بدلاً من قولنا: إنه بولوقيطس أو الإنسان.

(٣) وإلى جانب العلل العارضة والعلل الأصلية نستطيع أن نقول: إن بعض العلل بالقوة وبعضها بالفعل. فعلة المنزل بالقوة هو البناء فى ذاته[1]، وعلته بالفعل هو البناء وهو يقوم بفعل البناء.

وتنطبق القاعدة ذاتها بالنسبة لنتائج أو لمعلولات العلل التى سبق ذكرها. فقد يوصف شىء ما بأنه هو علة هذا التمثال أو ببساطة علة تمثال ما أو تصوير ما بصفة عامة. أو يقال عن عامل المعادن: إنه هو الذى أنتج هذا «البرونز» أو أنتج برونزًا أو مادة التمثال بصفة عامة.

(٤) ومن ناحية أخرى يمكن أن نتحدث عن العلل الأصلية والعلل العارضة معًا فى حالة اجتماعها: مثلاً عندما نصف بولوقيطس لا بأنه «نحات»، بل «النحات بولوقيطس» هو علة التمثال.

غير أن جميع هذه الأنواع من العلة لا تزيد عن ستة أنواع ترتب أزواجًا على النحو التالى:

(١) العلة الأصلية.
(٢) جنس العلة الأصلية.
(٣) العلة العارضة.
(٤) جنس العلة العارضة.
(٥) العلل الأصلية والعارضة مجتمعة.
(٦) جنس العلل الأصلية والعارضة معًا.

وهذه كلها يمكن أن تكون بالقوة، ويمكن أن تكون بالفعل، لكنها تختلف من حيث كون العلل الأصلية والفعلية ومعلولاتها توجد وتكف عن الوجود معًا[2]. فى حين أن الأمر ليس على تلك الحال دائمًا فى العلل التى بالقوة؛ لأن المنزل والإنسان الذى يبنيه لا يكفان عن الوجود بالضرورة معًا.

(١) بوصفه، ببساطة موجودًا بشريًا (المترجم).
(٢) فمثلاً الطبيب منظور إليه على أنه فعل العلاج ومريضه على أنه فعل الشفاء. وينظر إلى البنَّاء على أنه يبنى منزلاً والمنزل على أنه تحت التشييد (المترجم).

الفصل الثالث

العنصر Element

(٣) العنصر يعنى:

(١) المكون الأولى المحايث فى الشىء وما لا يمكن قسمته إلى أنواع، فمثلاً عناصر الكلام هى مقاطع الألفاظ التى يتألف منها الكلام، والتى ينحل إليها تمامًا. لكن مقاطع الألفاظ نفسها لا تنحل إلى أصوات أخرى من نوع مختلف؛ لأنه حتى إذا كان يمكن تقسيمها فالأجزاء الناتجة هى من نفس النوع. وهكذا نجد أنه على الرغم من أن قطرة الماء لاتزال ماءً، فإن حروف المقاطع ليس هى نفسها مقاطع للألفاظ.

(٢) ونحن[١] كذلك نصف الأجزاء التى تنحل إليها الأجسام تمامًا بأنها «عناصر» تلك التى لا يمكن أن تنحل هى نفسها أكثر من ذلك إلى أشياء أخرى من نوع آخر.

(٣) وشبيه بهذا أيضًا عناصر البراهين الهندسية، وقضايا البرهان بصفة عامة؛ لأن البراهين الأولى المتضمن كل منها فى عدد كبير من البراهين الأخرى تسمى «عناصر» البرهان، مثال على ذلك: الأقيسة الأولى[٢] التى تتألف من ثلاثة حدود فقط وحَدّ أوسط واحد. b 1014

وفى استطاعتنا بالمثل أن نمد معنى لفظ العنصر ليشمل ما كان واحدًا صغيرًا ولا ينقسم ويفيد فى أغراض كثيرة.

(٤) وبالمثل نطبق كلمة «العنصر» على ذلك الذى يكون واحدًا وصغيرًا ويخدم عددًا من الأغراض.

ومن هنا فإن ما يكون صغيرًا بسيطًا لا ينقسم يسمى عنصرًا. وهذا هو السبب فى أنه ينظر إلى أعظم الكيانات كلية على أنها عناصر[٣]. ولنفس السبب يعتقد بعض الفلاسفة أن العدد ١ والنقطة الرياضية هى المبادئ الأولى، ومن ثم فإن

(١) فى الترجمة الفرنسية «وكذلك الفلاسفة الذين يدرسون عناصر الأجسام يسمون على هذا النحو الأجزاء النهائية التى تنقسم إليها الأجسام» ويرى تريكو أنهم الفسيولوجيون Les Physioiogues (المترجم).

(٢) فى مقابل أقيسة الاستثناء أو الاقتران sorites (المترجم).

(٣) لأن كلاً منها ـ بوصفه واحدًا بسيطًا ـ حاضر فى كثير من الأشياء سواء فيها كلها أوفى عدد كبير منها (المترجم).

ما يسمى بالأجناس العليا Summa genera هى كليات لا تنقسم بسبب أن ليس لها صيغة تحليلية، وهى لهذا السبب أحيانًا ما توصف بأنها عناصر أكثر من الفصل Differentia لأن الجنس أكثر كلية؛ لأنه حاضر حينما يكون الفصل حاضرًا، فى حين أن الفصل ليس من الضرورى أن يكون حاضرًا حينما يكون الجنس حاضرًا.

وهناك خاصية مشتركة لجميع المعانى السابقة هى أن عنصر كل شىء موجود هو مبدؤه المكون والمحايث Immanent.

الفصل الرابع

الطبيعة Nature

(٤) الطبيعة تعنى:

(١) أصل نشوء الأشياء النامية، وهو معنى يظهر فى الحال لكل من ينطق الكلمة ويطيل نطقها[١].

(٢) العنصر الأول المحايث لشىء ما[٢] وهو بداية نموه.

(٣) مصدر الحركة الأولى فى كل شىء طبيعى حاضر فيه بفضل ماهية الشىء نفسه. ويقال عن الأشياء: إنها «تنمو» إن كانت تستمد غذاءها من شىء آخر. إما عن طريق الاتصال أو الوحدة العضوية[٣] أو التلاحم العضوى كما هى الحال فى الأجنة. وهناك فارق بين الانتماء العضوى وبين مجرد الاتصال؛ إذ فى الحالة الأخيرة لا يُطلَب شىء سوى الاتصال، أما فى حالة الاتحاد العضوى فيكون للموضوعين معًا عامل مشترك يؤدى - بدلاً من مجرد الاتصال - إلى نشأة العلل ويجعل الموضوعين موضوعًا واحدًا بوصفه «المتصل Continum» وإن كان الاتصال كميًا لا كيفيًا.

(٤) الطبيعة هى المادة الأولى الثابتة التى لا شكل لها، والتى ينشأ من قوتها الخاصة أو ينتج عنها أى شىء طبيعى. وهكذا يقال عن البرونز إنه «طبيعة» التمثال، وكذلك للأشياء البرونزية بصفة عامة، كما يقال عن الخشب فى الأشياء الخشبية.. وهكذا. فمن هذه «الطبائع» يستمد كل شىء برونزى أو خشبى وجوده. وتبقى المادة الأولى فى كل حالة كما هى فى ذاتها بلا تغيير. وبهذا المعنى أيضًا توصف عناصر الأشياء الطبيعية (منفردة أو مجتمعة) بأنها «طبيعة» تلك الأشياء. وبناء على ذلك بعض هذه العناصر هى النار وبعضها الآخر هى الأرض أو الهواء أو الماء أو تركيبات منها.

---

(١) يقصد أرسطو أننا عندما ننطق كلمة «طبيعة» اليونانية ونطيل أو نمد بعض أحرفها نحصل على الارتباط بين «الطبيعة» و«النمو»، وإن كان سير ديفيد روس Sir David Ross يعتقد أن الكلمة اليونانية ليس من معانيها «الميلاد» أو النمو ص٨ (المترجم).

(٢) أى البذرة (المترجم).

(٣) المماسة أو الملاحمة على حد تعبير ابن رشد. (المترجم).

a 1015

(٥) ماهية الأشياء الطبيعية. هناك على سبيل المثال فلاسفة يذهبون إلى أن «الطبيعة» هى المركب الأول، ومن هنا جاءت عبارة إمبادقليدس:

«لا شىء مما هو موجود له طبيعة، بل فقط امتزاج وانحلال. وليست الطبيعة سوى اسم أطلقه الإنسان على هذه»[١].

وعلى ذلك فعلى الرغم من أن حضور مادة الشىء بالفعل الذى يظهر على نحو طبيعى أو يظهر إلى الوجود، فإننا لا نتعرف عليه إلا بعد أن يحصل على صورته أو شكله، فالطبيعة إذن تعزى إلى تلك الأشياء (مثلا الحيوانات وأجزاؤها) التى تتألف من المادة والصورة. وهى تعتمد على المادة الأولى، والصورة أو الماهية، وهى غاية كل صيرورة.

والواقع أنه بهذا المعنى «للطبيعة» يطلق على كل ماهية بصفة عامة لفظ «طبيعة»؛ لأن طبيعة شىء ما هى ضرب من الماهية، ومن ثم فعلى ضوء ما ذكرت فإن المعنى الأول والأصيل للطبيعة هو ماهية الأشياء التى تكون لها فى ذاتها مبدأ الحركة، ولا توصف المادة بأنها طبيعة إلا بسبب أنها خاضعة لهذا المبدأ: النشوء والنمو بسبب أنها تبدأ منه. والطبيعة فى المعنى الأهم هى مصدر حركة الأشياء الطبيعية، وهى حاضرة فيها إما بالقوة أو بالفعل.

(١) فى ترجمة الدكتور الأهوانى:
«إنى مخبرك عن شىء آخر أيضًا: لا تخلق الطبيعة أى موجود من الكائنات الفاسدة، ولا نهاية له بالموت، بل امتزاج وتبادل لما مزج من قبل، وليست «الطبيعة» إلا اسم أطلقه الناس عليها». «فجر الفلاسفة اليونانية قبل سقراط» ص١٦٦. عيسى البابى الحلبى الطبعة الأولى ١٩٥٤ (المترجم).

الفصل الخامس

الضــــرورى The Necessary

(٥) الضــــرورى «يعنـــى»:

(١) شرط بدونه تكون الحياة مستحيلة، فالتنفس والغذاء مثلا ضروريان للكائن الحى لأنه لا يمكن أن يوجد بدونهما.

(٢) شروط لا يمكن للخير بدونها أن يوجد، أو أن يظهر إلى الوجود، أو بدونها يصبح من المستحيل تجنب الشر أو استئصاله. وعلى ذلك فقد يكون تناول الدواء ضروريًا لمنع المرض، أو يكون السفر أو الإبحار إلى أجينا Aegina[١] ضروريًا للحصول على المال.

(٣) ويقال أيضًا الضرورى للشيء المضطر والاضطرار، أعنى ذلك الذى يشكل عقبة تمنع النهوض والاختيار الإرادى. ومادام المضطر يقال عنه إنه ضرورى فهو، حقًا، شيء محزن كما قال إڤينوس Evenus[٢]:

«كل ما هوى ضرورى فهو محزن».

ويشهد سوفوكليس أن القهر أو الاضطراب هو ضرب من الضرورة.

«الاضطرار هو الذى جعل من الضرورى أن أفعل ذلك»[٣].

والواقع أن الاعتقاد فى أن الضرورة هى شيء عنيد متصلب تبرره واقعة أنه عكس تلك الحركة التى تنتج من ممارسة الآراء الحرة.

(٤) يقال الضرورى أيضًا على ما لا يمكن أن يكون غير ذلك. وجميع المعانى المتنوعة الأخرى للضرورى مشتقة من هذا المعنى، إذ يقال عن الإنسان إنه يفعل ما هو ضرورى؛ أى يعانى منه (بمعنى أنه مضطر) عندما يُحبط نشاطه بنشاط مضاد يشكل ضرورة بسببها لا يستطيع أن يفعل شيئًا آخر. ونفس الشيء ينطبق على الشروط التى تعتمد عليها الحياة (أو الخير)؛ إذ عندما تكون الحياة أو الوجود مستحيلاً (أو عندما لا يمكن الحصول على الخير)

b 1015

(١) إيجينا Aegina : جزيرة تجاه الساحل الجنوبى الشرقى من بلاد اليونان كانت تعتبر من مجموعة الجزر الإيجية، وكان لها شأن كبير فى العالم القديم (المترجم).

(٢) كان إڤينوس Evenus أحد السوفسطائيين المعاصرين لسقراط شذرة رقم ٨ (المترجم).

(٣) مسرحية الكترا ٢٥٦ (المترجم).

بدون شروط معينة، تلك الشروط هى «ضرورية» وهذا السبب هو ذاته ضرب من الضرورة.

(٥) وكذلك البرهان هو شيء «ضرورى»؛ إذ يستحيل البرهنة على شيء ما على أن يكون شيئًا آخر غير ذاته؛ لأن المقدمات النهائية للبرهان لا يمكن أن تكون غير ما هى عليها، فمنها يشتق البرهان.

وهناك أشياء أخرى ضرورية بسبب شيء متميز عنها ذاتها. أشياء أخرى على العكس هى ذاتها علل الضرورة فى أشياء أخرى، ومن ثم فما هو ضرورة بالمعنى الأول والأصيل هو بسيط Simple[١] لأن البسيط لا يمكن أن يكون بأكثر من طريق واحدة ولا يمكن (وهو نفس المعنى) أن يكون بطرق مختلفة فى أوقات مختلفة. ولنا من ثم أن نكون على يقين أنه إذا كانت أية كائنات أزلية ولا تتغير فلا يمكن أن يكون فى داخلها أى شيء اضطرارى أو لا مضاد لطبيعتها.

(١) أى الأزلى وما لا يتغير (المترجم).

الفصل السادس

الواحـــد والكثـــير One and Many

L'un et le multiple

(٦) يقال «الواحد» إما (١) بالعرض (٢) وإما بذاته.

(١) أمثلــة للواحـــد بالعـــرض:

(أ) كورسكس Coriscus والموسيقى فهما شيء واحد.

(ب) الموسيقى + النزيه.

(جـ) كورسيكوس الموسيقى + كورسكس النزيه.

وتسمى هذه كلها واحدًا بالعرض. والسبب أن أوصاف «الموسيقى والنزيه» تطلق على شخص واحد. الأول بسبب أن الموسيقى صفة لكوريسيكوس Coriscus. والثانى بسبب أن عضوًا واحدًا من إحدى المجموعتين (موسيقى ونزيه) هما صفتان لشخص واحد هو كورسكس ... Coriscus.

وقل مثل ذلك أيضًا فى الحالات التى يكون فيها العرض محمولاً لفئة، أو أى لفظ كلى، كقولنا مثلاً: إن «الإنسان» و«الإنسان الموسيقى» شيء واحد. لأننا نقول ذلك إما على أساس أن «الموسيقى» صفة لموضوع واحد هو «الإنسان» وإما لأن «الموسيقى» و«الإنسان»، كل صفة بطريقتها الخاصة، صفتان لموضوع واحد هو كورسكس.. Coriscus، وأنا أؤكد أهمية «عبارة» كل صفة بطريقتها الخاصة بسبب أن إحداهما «وهى الإنسان» ينبغى أن تفهم على أنها جنس ملازم للموضوع، والأخرى كحال أو انفعال للموضوع. وتصدق هذه المبادئ على جميع الحالات التى يقال إنها واحد بالعرض.

(٢) يقال: «الواحد» على الأشياء التى هى واحد بالذات أو من حيث ماهيتها.

(أ) بعضها يكون واحدًا؛ لأنه يشكل اتصالاً Comtinum مثل الحزمة الواحدة a 1016
التى يجمعها خيط، أو قطع الخشب التى تلتصق بالصمغ أو الغراء. ويقال كذلك عن الخط: إنه واحد، حتى وإن كان معوجًا، بشرط أن يكون متصلاً.

وقل مثل ذلك فى كل عضو من أعضاء الجسد: كالساق أو الذراع[1]. ويقال عن الشيء: إنه متصل Continum عندما تكون حركته بذاتها واحدة ولا يمكن أن تكون خلاف ذلك. وتكون الحركة واحدة عندما لا تنقسم فى الزمان[2]. وتكون الأشياء بذاتها متصلة عندما تكون واحدة لا فقط بالاتصال.

ومن ثم فلو أنك وضعت عددًا من العصى أو قطع الخشب بحيث تلامس الواحدة منها الأخرى، فإنك لا تستطيع أن تصفها على هذا الأساس بأنها قطعة واحدة من الخشب، أو جسمًا واحدًا، أو متصلاً واحدًا على الإطلاق. ولهذا فإن الأشياء التى تكون متصلة على أى نحو يقال عنها: إنها «واحدة» حتى ولو كانت تحتوى على التواء أو انعراج، لكن الأشياء الكاملة الاتصال فليس بها التواء. وعلى ذلك فإن مقدم الساق أو الفخذ هى واحدة على نحو أكثر اكتمالاً من الساق؛ لأن أجزاء الساق لا تتحرك بالضرورة معًا، والخط المستقيم أكثر فى الواحدية من الخط المتعرج، أما الخط المتعرج الذى له زاوية واحدة فإننا نقول عنه إنه واحد وغير واحد فى آن واحد، وذلك لأنه يمكن لجزء منه أن يتحرك حركة متآنية مع حركة الكل أو بدونها. أما حركة الخط المستقيم فهى دائمًا متآنية فلا تجد جزءًا منه ساكنًا (أعنى جزءًا ذا عظم) فى الوقت الذى تتحرك فيه بقية الأجزاء كما هى الحال فى الخط المتعرج.

(ب) ـ (i) توصف أشياء أخرى على أنها واحد بالذات، عندما يكون قوامها Substratum لا يتميز أمام الحواس سواء أكان الشيء واحدًا بالجنس القريب أم البعيد. ولهذا يقال عن الخمر إنها واحد، وكذلك عن الماء، من حيث إن كلاً منها لا يمكن أن ينقسم فى النوع. ويقال كذلك، من ناحية أخرى الشيء ذاته عن جميع السوائل مثل الزيت، والخمر، لأن قوامها النهائى واحد ـ الماء أو الهواء[3].

(ii) وتوصف الأشياء كذلك بأنها واحد بالذات عندما تنتمى إلى جنس واحد، حتى ولو اختلفت فى الفصل Differentia فيقال عن الموجودات: إنها واحد، لأن الجنس واحد حتى ولو اختلفت الفصول: فالإنسان والحصان والكلب

(١) الأشياء المتصلة على نحو طبيعى هى واحد على نحو أكمل من تلك الأشياء التى تجمع على نحو صناعى. (المترجم).

(٢) بمعنى أنه إذا تحرك جزء فلابد لجميع الأجزاء الأخرى أن تتحرك كذلك (المترجم).

(٣) الماء يشير إلى الخمر، كما يشير الماء والهواء إلى الزيت (المترجم).

واحدة بمعنى ما من حيث إنها جميعًا حيوان. وشبيه بذلك ما يقال على الأشياء التى مادتها واحدة. ولقد لاحظنا أن الأنواع المختلفة تكون «واحدة» إذا كانت من جنس واحد، وعلينا أن نلاحظ أيضًا أنه يقال عن النوع الأدنى فى جنس ما: إنه واحد من زاوية الجنس الأعلى، أعنى الجنس الذى يعلو الأجناس القريبة. فمثلاً المثلث المتساوى الأضلاع والمتساوى الساقين هما شكل واحد لأنهما معًا مثلثان، رغم أنهما ليسا من نوع واحد من المثلث.

(ج) يقال عن شيئين: إنهما «واحد بالذات» إذا كان تعريف كل منهما لا يتمايز عن الآخر، رغم أن كل تعريف بذاته Perse يمكن أن ينقسم[1]. وهكذا يقال عن شىء ما: إنه ينمو وإنه هو نفسه يفنى وهو شىء واحد لأن تعريفه واحد كما هى الحال فى تعريف السطوح بما هى كذلك. وبصفة عامة تلك الأشياء
b 1016 التى تكون واحدة على نحو أكثر كمالاً هى تلك التى لا يستطيع الفكر أن يقسم ماهيتها من زاوية الزمان أو المكان أو التعريف، وبصفة خاصة تلك الأشياء التى هى جواهر، لأن تلك الأشياء بصفة عامة، التى لا تنقسم هى واحدة من حيث إنها لا تنقسم، لهذا السبب يقال عنها إنها واحدة. فإذا كان الشىء، مثلا، من حيث هو إنسان، أو من حيث هو حصان، أو من حيث هو عظيم، لا يقبل القسمة فإنه يكون لدينا نوع واحد للإنسان، ونوع واحد للحصان أو العظم. والواحد بالذات، فى معظم الحالات، يحمل على أشياء إما بسبب شىء متميز عن ذاتها من شىء تنتجه أو تعانى منه أو تمتلكه أو بسبب علاقة ما تحملها لشىء هو نفسه واحد بالذات، لكن تلك الأشياء التى تسمى واحدًا أساسًا هى التى جوهرها واحد (أعنى واحدًا فى الاتصال أو الصورة أو التعريف) وإلا فإننا نصفها بأنها كثرة.

(د) ونحن ننسب الواحد بالذات، بمعنى ما، إلى أيٍ شىء يكون متصلاً أو كميًّا، لكنا بمعنى آخر، لا نفعل ذلك ما لم يكن كلاً ؛ أعنى ما لم يكن واحدًا فى صورته كما هو واحد فى اتصاله سواء بسواء[2]. وهذا هو السبب فى أن الدائرة لابد أن تكون واحدًا فهى كل مكتمل.

(٣) ماهية الواحد هى مبدأ العدد، ومن ثم فإن المكيال الأول[3] هو البداية، بداية معرفتنا لكل نوع. لكن الوحدة ليست واحدة فى جميع الفئات: ففى بعض

(١) إلى جنس وفصل (المترجم).

(٢) وعلى ذلك فلو رأينا الأجزاء التى تكون منها الحذاء وموضوعه معًا كيفما اتفق فإننا لا نقول عنها إنها واحد، ولكنا نقول عنها إنها واحد لو وضعت معًا بحيث تشكل حذاءً وبحيث تكون له صورة واحدة (المترجم).

(٣) فى الترجمة الفرنسية «الوحدة الأولى للقياس» (المترجم).

الأنواع تكون وحدة القياس هى الربع - تون quarter -ton وفى بعضها الآخر تكون هى المتحرك أو الساكن، وفى بعضها تكون وحدة النقل أو الحركة. لكنها فى جميع الحالات لا تنقسم، لا من حيث الكم، ولا من حيث النوع. فما لا يمكن أن ينقسم مطلقًا فى الكم ولا وضع له هو ما يسمى الموناد Monad[1]. وما لا يمكن أن ينقسم مطلقًا وله وضع يسمى بالنقطة. وما يمكن أن ينقسم فى اتجاه واحد يسمى بالخط، وفى اتجاهين يسمى بالسطح، وما ينقسم فى الأبعاد الثلاثة يسمى solid مجسمًا. والعكس ما ينقسم فى بعدين أو بعد واحد على التوالى هو السطح والخط. وما لا ينقسم مطلقًا من حيث الكم هو النقطة أو الموناد تبعًا لما إذا كان له وضع أم لا.

هناك فى النهاية التفرقة بين الواحد بالعدد، والواحد بالنوع، أو الجنس أو بالمماثلة، فالأشياء التى هى واحد بالعدد هى تلك التى مادتها واحدة. والواحد بالنوع هى تلك التى لها الحد نفسه، والتى تعريفها واحد، وتلك التى تنتمى إلى مقولة الواحد نفسها أو المقولة نفسها. وبالمماثلة تلك التى نسبتها واحدة رغم اختلاف المقولات[2]، وكل واحد من هذه الواحدات يتضمن الأخريات التى تليه فى الترتيب السابق، لكنه لا يتضمن ما قبله. وعلى ذلك فكل ما كان واحدًا بالعدد فهو واحد بالنوع أو الصورة كذلك، لكن ما كان واحدًا بالنوع أو الصورة ليس بالضرورة واحدًا بالعدد، وما كان واحدًا بالنوع أو الصورة لابد أن يكون واحدًا بالجنس كذلك. لكن الواحد بالجنس ليس واحدًا بالنوع على كل حال، لكنه واحد بالمماثلة. والواحد بالمماثلة ليس واحدًا بالجنس على كل حال.

1017 a من الواضح أن «الكثير» سوف تكون له معانٍ مقابلة لمعانى «الواحد» مثل عدم الاتصال، أو قابلية القسمة فى النوع إلى مادة قريبة ومادة بعيدة، أو بسبب كثرة التعريفات وتعددها.

(١) لفظ Monad يونانى يعنى الوحدة، وقد أطلقه أفلاطون على المثال، ثم استخدم بعد ذلك بمعنى الجوهر البسيط، استخدمه المفكرون المسيحيون وليبنتز وغيرهم (المترجم).

(٢) أى التى لها أساس مشترك فى العلاقة. الأخلاق النيقوماخية (المترجم).

الفصل السابع

الـوجـود Being
Etre

(٧) الـوجــود:

يُقالُ عن الأشياء إنها موجودة (١) ـ إما بالعرض (٢) ـ أو بالماهية، أعنى بطبيعتها الخاصة أو بذاتها perse.

(١) وتشمل القضايا الآتية على وجود بالعرض: «الشخص العادل موسيقى أو «الإنسان موسيقى»، «الشخص الموسيقى إنسان». وبنفس الطريقة يقول، أحد ما الشخص الموسيقى يبنى»، فقد حدث أن كان البناء موسيقيًا، والعكس صحيح أيضًا. وفى مثل هذه الحالات عندما نقول: إن «س هو ص» فإننا نقصد أكثر من أن «ص» هى صفة عارضة لـ «س». وقل مثل ذلك فى المجموعة الأولى من الأمثلة. فعندما نقول: إن الإنسان موسيقى أو «إن الشخص الموسيقى هو إنسان» أو «إن الأبيض موسيقى: «أو «الموسيقى أو الموسيقى أبيض»[١]. ففى الحالتين الأخيرتين سبب أن «الموسيقى، والأبيض» صفتان عارضتان لشخص واحد، وفى الحالة الأولى لأن المحمول صفة عارضة لما هو موجود. فكذلك الحال عندما نقول: إن س هى ص «بمعنى عرضى» فإننا نفعل ذلك إما (أ) ـ أنهما معًا ينتميان بطريقة عرضية لشخص واحد هو الموجود، وإما (ب) ـ بسبب أن المحمول ينتمى عرضًا إلى الشخص الذى هو نفسه الموجود، أو (ج) ـ بسبب أن الموضوع الذى ينتمى إليه كعرض ما يحمل ما هو نفسه موجود[٢].

(٢) أنواع الوجود الماهوى تبينها المقولات، فكلمة «الوجود» لها من المعانى الكثيرة ؟؟؟ من مقولات. وتدل المحمولات بين ما تدل عليه[٣] على (أ) ـ الجوهر Substance (ب) ـ الكيف Quality (ج) ـ والكم Quantity (د) ـ الإضافة Relation

(١) وبالمثل يقال إن «اللاأبيض» موجود لأن ما هو عرض له موجود (المترجم).

(٢) مثل «الموسيقى إنسان» تفترض مقدمًا وجود «الإنسان» (المترجم).

(٣) بقيت مقولتان هما الوضع Position والملك state إلى جانب المقولات التى يذكرها أرسطو (المترجم).

(هـ) الفعل activity (و) ـ الانفعال Passivity (ز) ـ المكان place (ح) ـ الزمان Time ولكل واحدة من هذه دلالة بعينها تدل عليها، فلا فارق بين قولنا: «الإنسان يتعافى» أو «الإنسان معافى» أو قولنا: إن الإنسان فى حالة المشى»، و«الإنسان يمشى»، أو «الإنسان فى حالة القطع» أو «الإنسان يقطع»... إلخ[١].

(٣) تدل كلمة «الوجود» أو «يوجد» كذلك على أن الشىء صحيح وكلمة «لا يوجد» على أنه كاذب.. تنطبق هذه التفرقة بالمثل على قضايا إيجابية وقضايا سلبية. وبالتالى فلو قلنا: إن «سقراط هو موسيقى» فإننا نعنى أن ذلك صحيح. وبالمثل قولنا: «سقراط هو لا أبيض» فإننا نعنى أن ذلك أيضًا صحيح. لكن لو قلنا: «إن خط القطر ليس مساويًا لخط الضلع» فإننا نقصد أن مَنْ يقول ذلك فهو كاذب.

b 1017 (٤) وأخيرًا تستخدم كلمة يوجد أو «هو» فى بعض الأمثلة التى سبق أن ذكرتها[٢] بمعنى الوجود بالقوة أو الوجود بالفعل. فنحن نصف الحيوان كشىء مرئى، سواء رأيناه بالفعل أو بالقوة. وكذلك نستخدم كلمة «الفهم»[٣] على مَنْ يستطيع استخدام الملكة العقلية ولمن يستخدمها بالفعل، تمامًا مثلما نقول عن الشىء إنه ساكن سواء أكان ساكنًا هنا الآن، أو أن لديه القدرة فحسب على أن يظل فى حالة سكون. وقل مثل ذلك فى حالة الجواهر Substances لأننا نتحدث عن شكل هرمز Hermes أنه موجود بالفعل فى الحجر الذى ينحت منه التمثال[٤]، وعلى نصف الخط أنه موجود فى الخط، ونقول عن حبة القمح التى لم تنضج بعد: إنها حبة قمح. لكن متى يكون الوجود بالقوة ومتى لا يكون؟ سوف نرجئ المناقشة إلى مكان آخر.

(١) هذه القضايا الثلاث لا تثبت الوجود الماهوى، بل توضح فكرة أرسطو المباشرة (المترجم).

(٢) الأمثلة لتوضيح الوجود الماهوى والوجود العرضى والوجود الحق والوجود الكاذب (المترجم).

(٣) فى الترجمة الفرنسية العلم sovoir (المترجم).

(٤) هرمز ـ وأحيانا هوميس ـ رسول الآلهة فى الميثولوجيا اليونانية، وهو ابن كبير الآلهة زيوس Zeus، يضع قبعة خفيفة وينتعل خفًا مجنحًا، له تماثيل كثيرة ـ راجع د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ـ ص ١٣٦ وما بعدها (المترجم).

الفصل الثامن

الجوهر Substance

(٨) يقال «الجوهر»:

(١) على الأجسام البسيطة (التراب والنار والماء وجميع العناصر من هذا القبيل) ويقال: الجوهر عمومًا على الأجسام وعلى الأشياء التى تتكون منها، سواء أكانت كائنات حية أم كانت موجودات إلهية [كالأجرام السماوية وأجزائها] وهذه كلها تسمى «جواهر» substances لأنها لا تُحمل على شيء ما بل يُحمل عليها كل شيء آخر[١].

(٢) العلة المحايثة الداخلية للوجود فى الأشياء السابق ذكرها مثل النفس التى هى علة الوجود فى الحيوان.

(٣) الأعضاء المحايثة فى تلك الأشياء التى لها حدود وتدل على أفراد، والتى بتدميرها يُدمر الكل.

(٤) يقال: الجوهر على الماهية التى صياغتها حد.

ومن هنا فإن «للجوهر» معنيين (أ) ـ الحامل النهائى الذى لا يمكن أن يُحمل على أى شيء آخر (ب) ـ يقال على ما هو فرد، وما يمكن أن ينفصل ـ وما له مثل هذه الطبيعة فهو الشكل أو الصورة لأى شيء.

(١) أى ما يحمل عليها لواحق الجوهر «وهى الأجناس التسعة.. أعنى الكم، والكيف، والإضافة، والأين والوضع، والمتى، وله، وأن يفعل وأن ينفعل»، ابن رشد «رسالة ما بعد الطبيعة» دار الفكر اللبنانى ص٦١. ومعنى ذلك أن الجوهر هو المقولة الأساسية وبقية المقولات هى صفات، أو هى على حد تعبير ابن رشد: «مقولات العرض مفتقرة فى وجودها إلى الجوهر» ـ (المترجم).

الفصل التاسع

Identical & Other Same & Different

الهوى والآخر، المختلف، والمشابه والمخالف

(٩) الهـــوى يعنـــى:

(١) ما هو هوى بالعرض مثل «الأبيض = الموسيقى» فهما متشابهان من حيث إنهما أعراض لشيء واحد. وكذلك قولك «الإنسان» و«الموسيقى» لأن الواحد منهما عرض بالنسبة للآخر. فالموسيقى إنسان، ولأن ذلك من أعراض الإنسان. ويساوى فى ذلك الفكرة المركبة والبسيطة، إذ يقال إن الإنسان والموسيقار هما فى هوية واحدة كالإنسان الموسيقى، فذلك الشيء نفسه. وهذا هو السبب فى أن جميع هذه العبارات لا تقال على سبيل العمومية، إذ ليس من الصواب أن نقول إن كل إنسان هو موسيقى، لأن الصفات العامة أو الكلية إنما تنتمى إلى الأشياء بفضل طبيعتها الخاصة، أما الأعراض فهى لا تنتمى إليها بفضل طبيعتها الخاصة، وإنما هى محمولات للأفراد بغير تحفظ. لأن سقراط، وسقراط الموسيقار هما شيء واحد أو فى هوية. غير أن سقراط لا
a 1018 يحمل إلا على شخص واحد، ومن ثم فليس فى استطاعتنا أن نقول: «كل سقراط» كما نقول «كل إنسان».

ويقال عن بعض الأشياء: إنها فى هوية بمعنى:

(٢) أن الأشياء التى يقال: إنها فى هوية فإنها كذلك بحكم طبيعتها، وبطرق كثيرة بعدد ما يقال عنها: إنها واحدة، سواء أكانت الأشياء واحدة من حيث النوع أم العدد، وأيضًا تلك التى جوهرها واحد يقال أنها فى هوية. ومن ثم فمن الواضح أن الهوية هى وحدة الوجود سواء أكان وجودًا لأكثر من شيء واحد أم لشيء واحد عندما يعالج على أنه شيء واحد. عندما نقول: إن الشيء فى هوية مع نفسه، فإننا نعالجه على أنه شيئان.

ويقال عن الأشياء: إنها مختلفة، إما فى نوعها أو فى مادتها أو فى صورها وجواهرها فهى أكثر من واحد. وهى بصفة عامة شيء آخر «مختلف له استعمالات تقابل تلك الأشياء المتحدة والواحدة أو «المتشابهة».

ونحن نقول عن الأشياء: إنها مختلفة عندما تكون:ـ

(١) تلك الأشياء التى وإن كانت مختلفة فهى واحدة من بعض الوجوه، وهى ليست واحدة من حيث العدد، بل من حيث النوع أو الجنس أو المماثلة.

(٢) تلك الأشياء التى جنسها مختلف ومتعارض، وعلى جميع تلك الأشياء التى يكون اختلافها فى جوهرها.

ويقال عن الأشياء: إنها متشابهة عندما تكون صفاتها واحدة من كل وجه، وتلك الأشياء التى لها صفات واحدة أكثر من الصفات المختلفة، وتلك التى كيفها واحد، وتلك التى تشارك مع شيء آخر فى أكبر عدد من الصفات، أو فى صفات أكثر أهمية، (كل منها واحد أو اثنان من المعارضات) التى يمكن للأشياء أن تتبدل من هذه الزاوية، فهى تشبه ذلك الشيء الآخر. واستخدامات لفظ «المخالف» أو المختلف تناظر استخدامات لفظ «المشابه».

الفصل العاشر

المتقابلات والمتضادات: Contraries

contraines

(١٠) المتقابلات:

نحن نقول: إن المتقابلات والمتضادات، والحدود النسبية، والعدم والمِلْك، والحدود القصوى هى التى منها وإليها يحدث الكون والفساد، والخصائص أو الصفات التى لا يمكن أن توجد فى وقت واحد فى الشىء الذى يتقبلها كلها - إننا نقول: إن هذه كلها متقابلات - إما بذاتها (أى بمكوناتها. فاللون الرمادى واللون الأبيض لا ينتميان إلى شىء واحد فى وقت واحد. من ثم فمكوناتها متقابلات).

ونحن نقول متضادات على:-

(١) تلك الصفات التى تختلف فى الجنس والتى لا يمكن أن تنتمى إلى شىء واحد فى وقت واحد.

(٢) أكثر الأشياء اختلافًا فى الجنس الواحد.

(٣) أكثر الأشياء اختلافًا فى الصفات أو الخصائص للمادة التى تتقبلها فى وقت واحد.

(٤) أكثر الأشياء اختلافًا فى الأشياء التى تقع تحت القدرة نفسها.

(٥) الأشياء التى يكون اختلافها عظيمًا، إما على نحو مطلق، أو فى الجنس أو فى الموضوع.

أما الأشياء الأخرى التى تسمى متقابلات فهى يُطلق عليها هذا الاسم: إما لأن بعضها يحوز أضدادًا من النوع السابق، أو لأن بعضها الآخر يتقبل هذه الأضداد، أو لأن بعضها الثالث ينتج مثل هذه الأضداد، أو أنه يفقدها أو يحصلها أو يملكها أو تنعدم ملكيته لها. مادام «الواحد» الوجود يحملان معانى كثيرة، فإن الحدود الأخرى التى تستخدم بالإشارة إلى هذين الحدين، ومن ثَمَّ تكون هى نفسها، ومختلفة، ومتعارضة، لابد أن تكون متقابلة، ومن ثم فهى لابد أن تكون بمثابة «الآخر» لكل مقولة.

b 1018

ولقد قيل: إن الأشياء تكون «آخر» فى النوع، إذا ما كانت من الجنس نفسه لكن لا ؟؟؟ الواحد منها للآخر، أو إذا ما كانت مختلفة فى حين أنها تندرج تحت جنس واحد، أو إذا كانت تحمل تضادًا فى جوهرها. وتختلف الأضداد عن اختلاف الواحد مع الآخر فى النوع (إما جميع الأضداد أو تلك التى تسمى كذلك بالمعنى الأول)، وقل مثل ذلك فى الأشياء التى تختلف عن الأنواع الدنيا من الجنس (فالإنسان والحصان مثلاً لا يمكن قسمتها فى الجنس، وإنما صورتهما مختلفة، أو الأشياء المختلفة التى لها الجوهر نفسه وتستخدم عبارة «المتحدة فى النوع» على ؟؟؟ متناظر.

الفصل الحادى عشر

المتقدم والمتأخر

أو القبل والبعد .. Prior & Posterior

(١١) القبل والبعد:

إننا نصف الأشياء بالمتقدم والمتأخر أو أنها قبل وبعد:

(١) فى بعض الحالات (على افتراض أن هناك أول أعنى بداية فى كل فئة) لقربها من بداية محددة، وإما على نحو مطلق، وبالطبيعة، أو بالإشارة إلى شىء ما، أو إلى مكان ما، أو كما يقول بعض الناس مثلاً: إن الأشياء متقدمة فى المكان بسبب أنها أقرب إما من مكان محدد بالطبيعة. كالوسط مثلاً أو المكان الأخير، أو لموضوع ما مصادفة. أما الأشياء الأبعد فهى المتأخرة أو ما تأتى بعد.

هناك أشياء أخرى متقدمة فى الزمان لأنها أبعد من الآن فى الوقت الحاضر ـ وذلك فى حالة الأحداث الماضية. (فمثلاً حرب طروادة متقدمة على حرب فارس لأنها أبعد من الوقت الحاضر). وأشياء أخرى لأنها أقرب إلى الوقت الحاضر ـ وذلك فى حالة الأحداث المقبلة ـ أما الألعاب النيمية Nemean Games[١] متقدمة عن الألعاب البثية Pythian Games[٢]. (لو أننا اعتبرنا الحاضر هو البداية والنقطة الأولى، لأنها قريبة من الوقت الحاضر). وهناك أشياء أخرى متقدمة فى الحركة، ذلك لأن الأشياء التى هى أقرب إلى المحرك الأول هى متقدمة (فالصبى مثلاً متقدم على الرجل ـ أى هو قبْله). والمحرك الأول هو أيضًا البداية على نحو مطلق.

(١) الألعاب النيمية Nemean Games : مهرجان إغريقى للمباريات كان يقام فى مدينة نيميا Nemea فى شبه جزيرة أرجوليس Argolis ـ وقد أنشئت كمهرجان أو عيد دورى عام ٥٧٣ ق . م فهنا انتصر هرقل على الأسد المفترس. وكانت تعقد مرة كل سنتين تكريمًا للإله «زيوس» وتشمل جميع المباريات الرياضية المألوفة عند الإغريق. وقد كتب «بندار» قصائده «الأناشيد النيمية» فى ذكر الفائزين (المترجم).

(٢) الألعاب البيثية Pythian Games مهرجان آخر عريق للمباريات كان يقام فى مدينة دلفى Delphi تكريمًا للإله أبوللو الذى قتل الأفعى الضخمة باثون Python فى كهف قرب دلفى. وهو يمتد فى الماضى إلى عهد موغل فى القدم، وكان يقتصر بادئ الأمر على مسابقات فى العزف على الآلات الموسيقية والغناء والتمثيل، ثم أضيفت إليها مباريات رياضية على غرار المباريات الأولمبية. وفى عام ٥٨٢ قبل الميلاد أصبح يقام مرة كل أربع سنوات، وقد استمر حتى القرن الرابع للميلاد. (المترجم).

وهناك أشياء أخرى هى أسبق بالقوة (أو قبل أو متقدمة بالقوة) فذلك الذى يتفوق فى القوة، أو الأكبر قوة هو أسبق أو متقدم، ومثل ذلك ما يضبط الآخر الذى هو بعد أن يتبع اختياره، حتى أنه إذا لم يحركه الأسبق فإنه لا يتحرك، وإذا ما حركه فإنه يتحرك، وها هنا يكون الاختيار هو البداية.

وهناك أشياء أخرى أسبق (أو قبل) فى الترتيب وهى تلك الأشياء التى توضع فى فواصل معينة. فمثلاً الشخص الثانى فى الجوقة (الكورس) يسبق الشخص الثالث. والوتر المنخفض الثانى يسبق (أو قبل) الوتر المنخفض، لأنه فى الحالة الأولى قائد والوتر المتوسط فى الحالة الثانية هو البداية.

فهذه الأشياء، إذن، كلها يقال: إنها قبل بهذا المعنى، لكن:ـ

(٢) بمعنى آخر فإن المتقدم فى المعرفة، يعامل على أنه متقدم عن هذه الأمور على نحو مطلق. والأشياء المتقدمة فى الصيغة، تختلف عن تلك الأشياء المتقدمة فى الحس؛ إذ فى الصيغة الكليات متقدمة أو تسبق الإدراك الحسى. فى الصيغة الكليات أسبق فى الإدراك الحسى للأفراد، وفى الصيغة أيضًا نجد أن العرضى يسبق أو يتقدم على الكل. فالموسيقار، مثلاً، متقدم عن الإنسان الموسيقار، لأن الصيغة لا يمكن أن توجد ككل دون الجزء، ومن هنا لا يمكن أن توجد صفة الموسيقار ما لم يكن هناك شخص ما موسيقار.

(٣) الصفات تسبق الأشياء أو متقدمة عنها، فالاستقامة، مثلاً، تسبق النعومة أو الملامسة، ذلك لأن الأولى صفة للخط بذاته، أما الثانية فهى صفة للسطح. a 1019

هناك إذن أشياء يقال لها: متقدم ومتأخر أو قبل وبعد بهذا المعنى. وهناك أشياء أخرى:ـ

(٤) بصدد الطبيعة والجوهر، وهى تلك الأشياء التى يمكن أن تكون موجودة بدون الأشياء الأخرى، فى حين أن الأشياء الأخرى لا يمكن أن توجد بدونها. وقد استخدم أفلاطون هذا التمييز. ولو أننا تدبرنا المعانى المختلفة لكلمة «الوجود». لوجدنا أولاً أن الموضوع أسبق (وهكذا يكون الجوهر أسبق أو متقدمًا).

ويقال الوجود ثانيًا: ـ طبقًا لما نضعه فى ذهننا أهو وجود بالقوة أم وجود بالفعل، هو أن الأشياء المختلفة أسبق أو متقدمة. فبعض الأشياء أسبق من حيث الوجود بالقوة، وبعضها يأتى من حيث الوجود بالفعل. فمن حيث الوجود بالقوة، مثلاً، نجد أن نصف الخط أسبق عن الخط كله أو هو متقدم عليه، وكذلك الجزء

بالنسبة للكل، والمادة (أو الهيولى بالنسبة للجوهر)، أما من حيث الوجود بالفعل فهذه كلها متأخرة أو بعد، فهى لا يمكن أن توجد بالفعل إلا بعد أن ينحل الكل.

ومن ثم فجميع الأشياء التى يقال، بمعنى ما، : إنها قبل أو بعد (أو متقدمة ومتأخرة) على هذا النحو طبقًا لهذا المعنى الرابع، لأن بعض الأشياء يمكن أن توجد بدون بعضها الآخر من حيث «الكون» مثل الأكل بدون الأجزاء، وبعضها الآخر من حيث «الفساد» مثل الجزء بدون الكل. ويصدق هذا القول نفسه على جميع الحالات الأخرى.*

الفصل الثانى عشر

القـــدرة .. Capacity

(القـــوة) Capacite

(١٢) القدرة أو القوة:

تطلق القدرة على معان كثيرة:

(١) مصدر الحركة أو التغير فى أى شىء آخر، أو فى الشىء نفسه من خلال شىء آخر، مثلاً فن البناء هو قدرة، لكنها ليست فى الشىء الذى يبنى. فى حين أن فن العلاج، الذى هو قدرة أيضًا، يمكن أن يوجد فى الإنسان الذى يعالج، لكن ليس فيه من خلال علاجه. فالقدرة إذن هى مصدر الحركة أو التغير، بصفة عامة، فى شىء آخر أو فى الشىء ذاته من خلال شىء آخر. وهى كذلك مصدر الشىء المتحرك عن طريق شىء آخر أو بذاته من خلال آخر. لأنه ؟؟؟ على هذا المبدأ فإننا يمكن أن نقول: إن المنفعل الذى يعانى من شىء ما، نقول عنه: إنه قابل لأن يعانى، وهذا ما نفعله أحيانًا لو كان يعانى من شىء على الإطلاق، وأحيانًا أخرى لا يكون من ؟؟؟ أى شىء يعانى منه. بل فقط لو كان يطرأ عليه تغير إلى الأحسن.

(٢) القدرة على الإنجاز الحسن أو بناء على اختيار، لأننا أحيانًا نقول عن أولئك الذين يمشون أو يتحدثون بالكاد: إنهم لا يفعلون ذلك على نحو جيد أو وفقًا لإرادتهم واختيارهم، ونصفهم بأنهم لا يستطيعون المشي أو الكلام.

(٣) فالحالات التى بناء عليها لا يمكن للأشياء أن تتغير أو تتقبل على نحو مطلق، أو لا يسهل عليها أن تتغير إلى الأسوأ - هذه كلها تسمى قدرات، فالأشياء التى تنكسر أو تتفتت أو تنثنى أو تفسد بصفة عامة، لا يحدث لها ذلك لأن لديها قدرة عليه، بل لأنها لا تملك القدرة، ولأنه ينقصها شىء ما. فالأشياء التى ليست قابلة لهذه العمليات، أو التى قليلاً ما تتأثر بها أو يندر أن يحدث لها ذلك، فإن سببه أن لديها القدرة، وبسبب أنها تستطيع أن تسلك على نحو ما، فهى فى حالة إيجابية معينة.

b 1019 ما دامت القدرة تستخدم بهذه الطرق المتعددة، فإن القادر سوف يعنى، بمعنى ما، ما يمكن أن تبدأ به الحركة، أو التغير بصفة عامة أو الذى يجلب شيئًا آخر، وبمعنى ما، ذلك الذى له مثل هذه القدرة على غيره وبمعنى آخر ما له القدرة على تغيير شىء ما، سواء أكان هذا التغير إلى الأحسن أو إلى الأسوأ؛ إذ يقال عن ذلك الذى يفنى إنه قابل للفناء أو قادر على الفناء، فهو ما كان يمكن له أن يفنى إذا لم يكن لديه قابلية للفناء؛ إذ الواقع أنه لابد أن يكون له حال، وعلة، ومبدأ ليكون قابلاً لأن تطرأ عليه هذه الأمور. ويقال أحيانًا: إنه يكون من ذلك النوع؛ لأن له شيئًا ما، وأحيانًا، لأنه حرم من شىء ما، لكن لو كان لديه حرمان من شىء ما، فإن كل شىء سيكون قادرًا إذا ما كان لديه شىء ما إذا ما امتلك شيئًا، ومن هذه الزاوية فإن الأشياء تكون قادرة فى الحالين معًا عندما تمتلك شيئًا ما، أعنى المبدأ، وعندما تحرم من شىء ما أى الحرمان من المبدأ الإيجابى. فإذا كان من الممكن أن تمتلك الحرمان، وإذا كان الحرمان لا يكون تملكًا بمعنى ما، فإنه يقال عن الأشياء: إنها قادرة بالاشتراك فى الاسم فقط. ويكون الشىء قادرًا بمعنى آخر، هو عندما لا يوجد أى شىء آخر، ولا هو ذاته من خلال شىء آخر، تكون لديه القدرة أو المبدأ الذى يستطيع تدميره. ومن ناحية أخرى فإن جميع هذه الأشياء تكون قادرة، إما بسبب أن الشىء قد تصادف أن حدث أو لم يحدث، أو لأنه يمكن أن يسلك هذا السلوك على نحو جيد. وهذا النوع من القدرة إنما يوجد أيضًا فى الأشياء التى لا حياة فيها مثل الآلات: فنحن نقول: إن هناك قيثارة يمكن أن تعزف، وقيثارة أخرى لا يمكن أن تعزف على الإطلاق، إذا كانت رديئة النغم.

فاللاقدرة هى انعدام القدرة، أعنى انعدام هذا المبدأ الذى وصفناه - إما بصفة عامة أو فى حالة شىء ما كان من الطبيعى أن يمتلك القدرة - أو حتى فى الوقت الذى كان من الطبيعى أن يمتلك فيه القدرة. ذلك لأن المعانى التى نقول فيها: إن الصبى، والرجل، والخصى، عاجزون (غير قادرين) عن الإنجاب هى معانٍ متميزة ومختلفة. فكل نوع من القدرة يقابله عجز أو عدم قدرة - وهما معًا قادران على إنتاج الحركة، وعلى إنتاجها على نحو جيد.

وعلى ذلك يقال عن بعض الأشياء: إنها عاجزة (غير قادرة) بفضل هذا النوع من عدم القدرة، فى حين أن بعضها الآخر تكون كذلك لأسباب أخرى أو بمعنى آخر هو الممكن المستحيل. والمستحيل هو ما يكون ضده بالضرورة صحيحًا، كقولنا: إن قطر المربع يمكن قياسه، فذلك مستحيل من هذا الجانب، فمثل هذه العبارة باطلة وزائفة، وليس عكسها صحيحًا فحسب، بل لابد أن يكون صحيحًا.

وإمكان القياس ليس زائفًا فحسب، بل هو بالضرورة زائف. وعكس ذلك، أو الممكن، إنما يوجد عندما لا يكون من الضرورى أن يكون العكس أو الضد كاذبًا. فإذا كان جلوس الإنسان ممكنًا، فليس من الضرورى أن يكون ضده زائفًا، فإن عدم جلوسه ليس بالضرورة زائفًا. فالممكن إذن، بمعنى ما، كما سبق أن ذكرنا، يعنى ما ليس بالضرورة زائفًا. وبمعنى آخر أن ما هو صحيح، فى شىء آخر، ما هو قابل لأن يكون صحيحًا. و«القدرة» ـ أى القوة ـ فى الهندسة هى ما يسمى بامتداد المعنى. وهذه المعانى المختلفة «للممكن» لا تنطوى على إشارة إلى 1020a
القدرة. لكن المعانى التى تتضمن الإشارة إلى القدرة تشير كلها إلى النوع الأول من القدرة. وهذا النوع هو مصدر التغير فى شىء آخر، أو فى الشىء ذاته من خلال شىء آخر. لأنه يقال عن الأشياء الأخرى: إنها «قادرة»، بعضها لأن شيئًا آخر له مثل هذه القدرة عليها، وبعضها بسبب أنه ليست له هذه القدرة، وبعضها الثالث لأن له مثل هذه القدرة لكن بطريقة خاصة. ويصدق الشىء نفسه على الأشياء التى ليس لديها قدرة (أو الأشياء العاجزة). ومن هنا كان التعريف المناسب للنوع الأول من القدرة هو أنها مصدر التغير فى شىء آخر، أو فى الشىء ذاته من خلال آخر.

الفصل الثالث عشر

الكـــم .. Quantity

Quantite[1]

(١٣) الكـــم:

الكم هو ما يقبل القسمة إلى جزئين أو أكثر من الأجزاء المكونة له، التى هى بحكم طبيعتها واحدة أو يقال لها «هذا». والكم هو كثرة إذا كان يعد أو يحصى، وهو حجم أو عظم إذا كان يقاس. ويقال: «كثرة» عن ذلك الذى يمكن قسمته بالقوة إلى أجزاء غير متصلة، ويقال: «حجم أو عظم» عن ذلك الذى يمكن قسمته إلى أجزاء متصلة. فإذا كان العظم متصلاً بجهة واحدة فهو طول، وما كان متصلاً بجهتين فهو عرض، وما كان بثلاث جهات فهو عمق. أما الكثرة من الأشياء المتناهية فهى العدد، والطول المحدد هو الخط، والعرض هو السطح والعمق هو الجرم.

ومن ناحية أخرى هناك أشياء تطلق عليها «كميات» بفضل طبيعتها الخاصة، ومنها ما يقال عنها: كميات بالعرض. أما الكميات التى يقال عنها ذلك بسبب طبيعتها الخاصة فهى مثل الجواهر، فالخط، مثلاً، كم (لأن نوعًا معينًا من الكم موجود فى الصيغة التى تجعله على ما هو عليه ومن الكم ما هو تبدلات لحالات لمثل هذا النوع من الجوهر مثل: الكثير والقليل ـ والطويل والقصير ـ العريض والضيق ـ العميق والضحل ـ الخفيف والثقيل ـ وحدود أخرى من هذا القبيل، وكذلك: الكبير والصغير، والأكبر والأصغر، فهذه كلها إذا ما أخذت فى ذاتها أو علاقاتها النسبية بعضها إلى بعض هى بطبيعتها خصائص للكم؛ غير أن هذه الأسماء تنقل إلى أشياء أخرى أيضًا. أما بالنسبة للأشياء التى تكون كميات بالعرض فبعضها يسمى كذلك بالمعنى الذى قلنا فيه إن الموسيقار والأبيض كميات. لأن الشيء الذى يصفانه هو نفسه كم؛ وبعض الأشـــياء كميات على النحـــو الذى تكون

(١) يعتقد ابن رشد فى «تفسير ما بعد الطبيعة» ص٦٠٢ أن أرسطو لا يقصد هنا الحديث عن الكم ـ ولا عن الكيف فى الفصل التالى ـ من حيث هما مقولتان، وإنما هو يريد تعريف أو «تحديد هذه الألفاظ» ـ فهو هنا يقدم تعريفات مختلفة للمصطلحات الفلسفية. (المترجم).

فيه الحركة والزمان كميات. فهذه يقال عنها: كميات متصلة أيضًا لأن الأشياء التى لها هذه الصفات يمكن قسمتها. وأنا لا أقصد المتحرك، بل المكان الذى يتحرك فيه، ذلك لأن كمية الحركة أيضًا كم، ولأن كمية الزمان كذلك.

الفصل الرابع عشر

الكيــف .. Quality
Qualite

(١٤) الكـيـف:

يطلق «الكيف» على:

(١) الفصل فى الجوهر أعنى أن الإنسان حيوان ذو كيف معين، لأنه ذو قدمين. والحصان حيوان ذو كيف ؛ أى أنه ذو أربعة قوائم. والدائرة شكل هندسى له b 1020 كيف معين هو أنه بغير زوايا. ويظهرنا ذلك على أن الفصل فيما يتعلق بالجوهر هو الكيف. وذلك هو أحد معانى الكيف أعنى أنه الفصل فى الجوهر.

(٢) لكن هناك معنى آخر ينطبق على موضوعات الرياضة التى لا تتحرك: فالأعداد لها كيف معين، مثل الأعداد المركبة التى ليست على اتجاه واحد فقط، بل التى منها السطح المستوى والجسم، (وهى التى يكون لها عاملان أو ثلاثة عوامل ـ وبصفة عامة ذلك الذى يوجد فى جوهر الأعداد إلى جانب الكم هو الكيف). ذلك أن جوهر كل منها هو مرة مثل العدد ستة، ليس مرتين ولا ثلاثة، لكنه مرة واحدة كان العدد ستة.

(٣) جميع خواص الجواهر فى حالة الحركة (مثل: الحرارة والبرودة، والبياض والسواد، والثقل والخفة، وغيرها من هذا القبيل)، والتى إذا تغيرت قيل: إن الأجسام تبدلت بسببها.

(٤) الكيف من زاوية الممتاز والردىء، وبصفة عامة، الخير والشر، يبدو أن للكيف، إذن، معنيين من الناحية العملية، أحدهما مناسب أكثر من الآخر. أولاً: المعنى الأول للكيف هو الفصل فى حالة الجوهر، والكيف هنا فى الأعداد هو الجزء، لأنه الفصل فى حالة الجواهر. لكنه ليس من الأشياء فى حالة حركة، ولا عنها من خلال الحركة.

ثانيًا: المعنى الثانى للكيف هو أن هناك تبدلات للأشياء فى حالة الحركة ومن خلال الحركة، والفصل بين الحركات. وما هو ممتاز وما هو ردىء إنما يقعان بين

هذه التبدلات، لأنها تدل على الفصل في حالة الحركة أو النشاط الذى بناء عليه تفعل الأشياء أو تنفعل - وهى فى حالة الحركة - على نحو سيِّئ أو حسن. فما كان منها يفعل أو يتحرك بطريقة معينة كان حسنًا، وأما ذلك الذى يتحرك بطريقة أخرى - مضادة - فهو سيِّئ. ويدل الخير والشر على الكيف، لاسيما فى الأشياء الحية، وخصوصًا بين تلك الأشياء التى يكون لنا فيها اختيار.

الفصل الخامس عشر

الإضـافـة .. Relation

(١٥) الإضـافـة:

تكون الأشياء مضافة مثل:

(١) الضعف إلى النصف، والثلاثة الأضعاف إلى الثلث، وبصفة عامة كل ما يحتوى على شىء آخر عدة مرات، وكل ما يضرب مرارًا إلى آخر، وكذلك نسبة ما يعلو إلى ما هو أعلى منه.

(٢) ما يمكن أن يسخن إلى ما يمكن تسخينه، والقاطع إلى الذى يقطع، وبصفة عامة الإيجابى النشط إلى السلبى المتقبل أو الفاعل إلى المنفعل.

(٣) وكذلك نسبة ما يمكن قياسه إلى المقياس، وما يمكن أن يعرف إلى المعرفة، وما يمكن أن يُحسُّ إلى الإحساس.

(١) الألفاظ المضافة من النوع الأول فهى ترتبط عدديًا إما على نحو متناه أو غير

1021a متناه، إما إلى أعداد مختلفة أو إلى ١ مثل الضعف فهو فى علاقة عددية معينة بالواحد أى أنه ليس فى هذه العلاقة أو تلك، العلاقة بذلك الذى هو ٣ : ٢ لشىء آخر للتبادل هى إضافة عددية معينة إلى العدد، ذلك الذى يكون واحدًا.

وإضافة الزائد إلى ما هو زائد هى من الناحية العددية مسألة لا نهاية لها، ولا حد لها. لأن العدد يقبل القياس بالوحدات نفسها على الدوام. ولم يقل أحد: إن العدد لا يقبل القياس. لكن مايزاد، فى علاقته بما يزاد إليه، هو شىء كثير وزيادة، وهذا الشىء لا نهاية له ولا حد له. لأنه يمكن أن يكون، على نحو لا متناه، إما مساو أو غير مساو لما يزاد إليه. وجميع هذه الإضافات يمكن أن يعبر عنها عدديًا، وهى متعينة من حيث العدد، وهى بطريقة أخرى: المساوى، والمثل (أو الشبيه)، والهو هو، فجميع هذه تطلق على نوع واحد بإضافتها إلى شىء واحد لأن جوهرها واحد، والمتشابهات هى التى لها كيف واحد، والمتساويات هى التى كمها واحد.والواحد هو بداية العدد ومقياسه، ومن ثم فإن جميع هذه الإضافات تتضمن العدد، ولكن ليس بنوع واحد.

(٢) والإيجابى والسلبى (أو الفاعل والمنفعل) يتضمنان قوة فاعلة ومنفعلة. وكذلك التحقق الفعلى لهذه القوة مثل إمكان المسخن إلى الذى يسخن، لأنه قادر على التسخن، فما يسخن يضاف إلى ما يقبل التسخين. وكذلك القاطع إلى الذى يقطع لأنه يقوم بتلك الأشياء بالفعل. لكن لا تتحقق العلاقات العددية إلا بالمعنى الذى ذكرناه فى مكان آخر. فهى ليس لها ذلك التحقق الفعلى بمعنى الحركة. وبعض هذه الإضافات تحتوى على فترة زمنية، على نحو ما يضاف الصانع إلى ما يصنع. وذلك الذى سوف يصنع إلى ما سوف يُصنف. وبهذا المعنى يقال عن الأب: إنه أب لابنه، لأن أحدهما فَعَلَ والآخر انفعل بطريقة ما. وفضلاً عن ذلك فإن بعض الحدود المتضايفة تحتوى انعدامًا للقوة مثل الذى «لا قوة له» وحدود من هذا القبيل مثل «ما لا رؤية له».

(٣) لما كان ذلك الذى يمكن أن يقاس أو يمكن أن يعرف أو يفكر فيه (أى المقدر، والمعلوم، والمعقول) يقال عنه: إنه مضاف، فإن شيئًا آخر يرتبط به أو يضاف إليه. فما يُفكر فيه يعنى أن هناك تفكيرًا بصدده (أو أن المعقول يدل على أن له عقلاً، وليس العقل مضافًا إلى هذا الذى هو عقل. فإن قيل ذلك نكون فى هذه الحالة قد قلنا الشىء الواحد مرتين. وقل مثل ذلك فى البصر، فهو إبصار لشىء ما، وليس لذلك الذى هو بصر (رغم أنه من الصواب بالطبع أن نقول ذلك)، b
والواقع أنه مضاف إلى اللون، أو إلى شىء آخر من هذا القبيل. ولكن تبعًا 1021
لطريقة أخرى فى التعبير فإن الشىء نفسه يقال مرتين: «إنه إبصار بموضوع الإبصار».

إن الأشياء التى يقال عنها: إنها بطبيعتها مضافة توصف أحيانًا بهذه الصفة بسبب طبيعتها، وأحيانًا أخرى بسبب أن الفئات التى تشملها هى من هذا القبيل مثل «الطب»، إذ يقال عنه إنه مضاف بسبب جنسه الذى هو العلم (المعرفة) يُظن أنه مضاف. وفضلاً عن ذلك فهناك الخصائص التى حين تكون للأشياء يقال عنها: إنها مضافة كالتساوى الذى يكون مضافًا لأن المساوى مضاف، والمتشابهة تكون مضافة، لأن المشابه مضاف. وهناك أشياء تكون مضافة بعرض مثل الإنسان، فهو مضاف بسبب أنه قد حدث وكان ضعفًا لشىء ما، والضعف حد نسبى أو مضاف. وكذلك البياض فهو حد نسبى أو مضاف إذا ما حدث وكان الشىء والواحد أبيض وضِعْفًا.

الفصل السادس عشر

التـــام Complete

Complete

(١٦) التـــام:

يطلق لفظ التام:

(١) على مالا يمكن أن نجد خارجه أى جزء من أجزائه مثل «الزمن التام» فالزمن التام لكل شيء هو ذلك الذى لا يمكن أن نجد خارجه أى جزء من الزمن خاص به.

(٢) ويطلق كذلك على ما يكون له امتياز وجودة فى نوعه كأن يقال عن الطبيب: إنه تام، أو عن عازف الناى إنه تام بمعنى أنه ممتاز ليس به نقص ما عن نوعه الممتاز. وبمثل هذا المعنى نقول عن الأشياء الرذيلة أو السيئة على سبيل التحويل، فنقول عن فلان من الناس: إنه كاذب تام (أو تمامًا) أو لص تام (أو تمامًا)، لأننا أحيانًا نسميهم باسم الجودة أيضًا فنقول: لص ممتاز، وكذاب ممتاز، والامتياز هو التمام. فكل واحد من جميع الأشياء التامة، وجميع الجواهر يقال عنه حينئذ إنه تام إذا لم ينقص منه شيء من عظمته الطبيعية أو امتياز نوعه.

(٣) يقال لفظ التام أيضًا على الأشياء التى تبلغ غايتها أو منتهاها بشيء من الجودة. لأن الأشياء تكون تامة بفضل بلوغها غايتها، ومن ثم فمادامت الغاية شيئًا مطلقًا، فإننا ننقل اللفظ إلى الأشياء الرذيلة أو السيئة، فنقول عن شيء ما: إنه فسد فسادًا تامًا، وإنه هلك تمامًا، إذا لم ينقصه شيء من الفساد أو الهلاك. وإنما هو بلغ منتهى الفساد أو الهلاك. وهذا هو السبب فى أنه يقال عن الموت: إنه النهاية أو المنتهى؛ لأنهما آخر شيء. ويعد الشيء المطلق أو النهائى غاية أو نهاية أيضًا. ومن هنا يقال عن الأشياء إنها تامة بذاتها عندما تكون غايات، فهى تامة بهذا المعنى. ويقال عن بعض الأشياء: إنها تامة عندما لا ينقصها شيء من الجودة، ولا يمكن أن تكون أكثر امتيازا، ولا يمكن أن نجد خارجها جزءًا منها، وهناك أشياء أخرى يقال عنها: إنها تامة،

a 1022

بصفة عامة، لأنه لا يمكن زيادتها بكل أنواعها، وليس ثمة جزء منها يقع خارجها. وهناك أشياء ثالثة يقال عنها: إنها تامة بفضل هذين النوعين إما لأنها تضع شيئًا تامًّا أو تملك شيئًا تامًّا أو أنها تتلاءم معه بطريقة ما أو أنها تنسب إلى الأشياء التى يقال إنها تامة بالمعنى الأول.

الفصل السابع عشر

النهايـــة A Limit

Limite

(١٧) النهـايـــة:

يطلق لفظ النهاية على آخر نقطة فى كل شىء، أعنى أول نقطة لا يمكن بعدها أن تجد أى جزء منه. وفى الوقت ذاته أول نقطة بداخله يوجد فيها كل جزء. ويطلق اللفظ على الشكل، أيًا ما كان نوعه، شكل العظم المكانى أو الذى له عظم... ويطلق أيضًا بشكل عام على كل واحد من الأشياء. (وعلى ذلك الذى يكون من طبيعته أن تتجه إليه الحركة، وعلى ذلك الذى تبدأ منه الحركة ـ رغم أنه يطبق أحيانًا على الاثنين معًا ـ ما منه تبدأ الحركة وما إليه تتجه. وما من أجله تكون). كما تُطلق على جوهر كل واحد من الأشياء، والذى يدل على ماهية كل واحد، فذلك هو نهاية المعرفة. وإذا كان للمعرفة نهاية، فإن للشىء أيضًا نهاية. ومن ثم فمن الواضح أن «للنهاية» كثيرًا من المعانى مثل «البداية» أو الابتداء، وأكثر منها أيضًا. لأن البداية نهاية لكن ليس كل نهاية بداية.

الفصل الثامن عشر

«الـذى بذاتـــه»[1]

(١٨) الــذى بذاتـــه:

«الذى بذاته» يطلق على أنواع كثيرة:-

(١) شكل أو صورة أو جوهر كل شىء مثل ما يقال عما هو بذاته، فما يجعل الإنسان خيِّرًا هو الخير بذاته.

(٢) ما تكون فيه الصفة بالطبع مثل اللون فى السطح، فالذى يقال بذاته بالمعنى الأول هو الصورة أو الشكل، وبالمعنى الثانى هو مادة كل شىء أو حامل كل شىء.

و«الذى بذاته» بصفة عامة له من المعانى عدد معانى لفظ «السبب» أو العلة نفسه فإننا نقول «بسبب ماذا جاء» أو «ما الذى بذاته أقدم؟» أو ما الغاية التى من أجلها حضر؟ ما الذى جعله يستدل خطأ؟ أو ما الذى جعله يستدل على الإطلاق؟ أو ما سبب الاستدلال؟ أو ما سبب الخطأ فى الاستدلال؟

(٣) ويستخدم مصطلح ما هو بذاته للدلالة على الموضع كأن يقال «الذى فيه يقف». أو الذى فيه يمشى»، فجميع هذه العبارات تشير إلى المكان وتدل على الموضع.

ومن هنا كان لهذا المصطلح كثرة من المعانى لأنه يتضمن:-

(١) ماهية كل شىء مثل «كالياس هو بذاته كالياس، وهو ماهية كالياس».

(٢) أيًا ما كان حاضرًا فى ما هو مثل «كالياس هو بذاته حيوان». لأن صفة «حيوان» داخلة فى تعريفه. فكالياس حيوان جزئى.

(٣) أيًا ما كانت الصفة التى يتلقاها الشىء فى ذاته على نحو مباشر أو فى أحد أجزائه مثل «السطح أبيض بذاته» أو «الإنسان كائن حر بذاته»، بسبب نفسه حيث تستقر فيه الحياة، فهى جزء من الإنسان.

---

(١) أحيانًا يترجم هذا المصطلح على أنه يعنى «فيه، وبه، ومن أجله»، وما أثبتناه هو ترجمة ابن رشد، قارن «تفسير ما بعد الطبيعة» ص٦٣١ (المترجم).

(٤) ما ليس له سبب أو علة غير ذاته. للإنسان أكثر من علة حيوان - ذو قدمين - لكن الإنسان إنسان بذاته.

(٥) أيًا ما كانت الصفات التى تنتمى إلى شىء ما هو وحده بما هو كذلك أو لشىء واحد بأنه واحد؛ أى الإنسانية مثل الملون بذاته.

الفصل التاسع عشر

الوضع Position

(١٩) الوضع:

الوضع يطلق فى الذى له أجزاء وفى ترتيب أجزائه، فيما يتعلق إما بالمكان وإما بالقوة أو بالصورة. فإنه ينبغى أن يكون له وضع ما كما يدل اسم الذى بالوضع. 1022b

الفصل العشرون

الهيئـــة أو الوضـــع Having

(٢٠) الهيئـــة:

تطلق الهيئة:

(١) على نوع واحد من الفعل للذى هى له وهو لها مثل صنعة أو حركة، فإذا كان شىء ما يفعل وشيء آخر ينفعل (أو شخص يصنع وشىء مصنوعًا)، فالانفعال فيما بينهما. وتلك هى الحال فيمن يرتدى الثياب، وما يرتديه من ثياب وهذه هى الهيئة. ومن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هذه الهيئة لآخر غيره. وتطلق الهيئة على نوع آخر:

(٢) الهيئة هى الوضع، وهى التى يكون بها وضع الشىء جيدًا أو رديئًا، إما بذاته أو بإضافته لشىء آخر مثل الصحة فإنها هيئة ما لأنها بالوضع مثل هذا.

(٣) ونحن نتحدث عن الهيئة إذا كان هناك جزء من هذا الوضع، ومن هنا كان امتياز الأجزاء هو هيئة أيضًا.

الفصل الواحد والعشرون

الانفعال Affection

(٢١) الانفعال:

يُطلق الانفعال:

(١) على الكيف أو الكيفية التى يمكن أن يتغير بها شىء ما مثل الأبيض والأسود، والحلو والمر، والثقيل والخفيف، سائر الأشياء التى من هذا النوع.

(٢) التغيرات التى حدثت بالفعل.

(٣) التغيرات الضارة والحركات ولا سيما الأضرار المؤلمة.

(٤) التجارب السارة والمؤلمة، على نطاق واسع، تسمى انفعالات.

الفصل الثانى والعشرون

العـــدم (الحرمـــان) .. Privation

(٢٢) العدم:

يطلق العدم:

(١) إذا لم يكن للشيء إحدى الخواص التى فى طبعه حتى إذا كان هذا الشيء ذاته ليس من طبيعته أن يملكها كما هى الحال عندما يقال عن النبات: إنه محروم من العينين.

(٢) إذا لم يكن له ما فى طبعه أو فى طبع جنسه مثل الإنسان الأعمى، فإن العمي هو حرمان أو عدم، فإن المرء لا يكون أعمى فى أى مرحلة من مراحل العمر، وإنما فقط لو أنه فقد بصره فى سن يكون من الطبيعى أن يبصر فيها. وقل مثل ذلك بالنسبة للشيء إذا ما عانى الحرمان من صفة ما فيقال: انعدمت فيه هذه الصفة فى هذه الظروف ومن هذه الزاوية، بالمعنى الذى كان من الطبيعى أن تكون له.

(٣) الانتزاع العنيف القهرى لصفة ما يقال عنه «عدم».

وهناك أنواع كثيرة من العدم بعدد الأنواع التى يضاف إليها حرف السلب. فيقال عن الشيء: إنه غير مساوٍ لأنه لا يملك المساواة رغم أنه من طبعه أن تكون له. ويقال عنه إنه غير مرئى، إما لأنه لا لون له على الإطلاق أو لأن لونه باهت. ويقال «بغير قدم» بسبب أنه لا قدم له على الإطلاق، أو بسبب أنه يملك قدمًا ناقصة (أو لأنها مسترخية).

وكذلك يمكن أن يستخدم مصطلح الانعدام أو الحرمان لأنه عندما تكون للشيء صفة ضعيفة (وهذا يعنى أنه يمتلكها بطريقة ناقصة) مثل قليل المشى أو أنه لا يمشى بسهولة أو لا يمشى بطريقة حسنة (ونحن نقول عن الشيء: إنه لا يقبل القسمة ليس فقط عندما لا يمكن أن ينقسم، بل أيضًا عندما لا ينقسم بسهولة أو لا ينقسم بطريقة حسنة) أو لأنه لا يملك هذه الصفة على الإطلاق. فإنه لا يقال عن الأعور (مَنْ يملك عينًا واحدة): إنه أعمى وإنما يقال ذلك عمن فقد البصر تمامًا فى كلتا العينين، ولهذا السبب فليس كل إنسان خيِّرًا أو شريرًا، عادلاً أو ظالمًا، بل هناك أيضًا حالات متوسطة.

الفصل الثالث والعشرون

المِــــلْك To have

Avoir

(٢٣) المِلْـــك:

المِلْك يعنى أشياء كثيرة منها:-

(١) أن يعالج المرء الشيء حسب طبيعته الخاصة أو حسب دوافعه، ولذلك يقال: إن لدى الإنسان حمى، واستولى الطغاة على مدنهم. ولدى الناس ملابس ليرتدوها.

(٢) ما يكون الشيء حاضرًا فيه كما هى الحال فى الشيء القابل لأن يكون له شيء آخر، كأن يتخذ البرونز، مثلاً، شكل التمثال. وأن ينتاب الجسم مرض ما.

(٣) وهناك معنى آخر يكون للحاوى والمحوى (أو المحيط بالمحاط به) كأن يقال إن الشيء يمتلكه ما يحويه أو يحيط به، على نحو ما يحوى الإناء السائل، وكما تحوى المدينة عددًا من البشر، وكما تحوى السفينة بحارتها. وكذلك يحوى الكل أجزاءه.

(٤) ما يعوق الشيء عن الحركة أو يؤثر طبقًا لدافعه الخاص. يقال عنه: إنه يملك هذا الأثر. كأن يقال: إن أعمدة البناء تتحمل الأشياء الثقيلة الموضوعة عليها. ومثل ما يذكره الشعراء من أن «أطلس ... Atlas»[1]، يحمل قبة السماء على كتفيه. وذلك يتضمن أنه ما لم يحملها فسوف تسقط قبة السماء على الأرض. على نحو ما يقول أيضًا بعض الفلاسفة الطبيعيين. وبهذه الطريقة يقال: إن ما يجمع الأشياء معًا تكون له الأشياء متماسكة معًا، مادامت أنها بدونه تنفصل ويتفرق كل شيء حسب دافعه الخاص.

والقول «التواجد فى شيء ما» له معنى مماثل ومناظر لمعانى «المِلْك».

(١) أحد التيتان Titans (الجبابرة) فى الأساطير اليونانية، وقف ضد «زيوس» فحكم عليه كبير الآلهة أن يقف فى الغرب، وأن يرفع قبة السماء بكتفيه.. أراحه هرقل بعض الوقت عندما حمل عنه قبة السماء فى مقابل أن يقطف أطلس ثلاث تفاحات ذهبية... إلخ، طالع قصته بالتفصيل فى «معجم ديانات وأساطير العالم» تأليف د. إمام عبدالفتاح إمام» المجلد الأول ص ١٤٤ مكتبة مدبولى القاهرة عام ١٩٩٦. (المترجم)

الفصل الرابع والعشرون

يصـــدر عــن .. Coming From

(٢٤) يصدر عن:

مصطلح «يصدر عن..» يعني:

(١) يصدر عن شيء ما، على نحو ما يصدر من المادة (الهيولى) ولهذا معنيان: إما من حيث الجنس الأعلى أو من حيث النوع السافل. فالأشياء كلها التى يمكن أن تذوب، قد صدرت، بمعنى ما، عن الماء. لكن يقال أيضًا، بمعنى ما، إن التمثال قد صدر عن البرونز.

(٢) يقال أيضًا: يصدر عن المبدأ الأول المحرك مثل: ما الذى تنشأ عنه المعركة؟ وقد يكون فى ذلك سوء استخدام للغة، لأن ذلك هو مصدر المعركة.

b 1023 (٣) يقال: يصدر عن مركب المادة والصورة، كما تصدر الأجزاء عن الكل، وأبيات الشعر عن «الإلياذة». والحجارة عن المنزل. لأن الصورة هى الغاية. وذلك الذى يبلغ غايته هو وحده التام.

(٤) كما تصدر الصورة من الجزء، والإنسان من ذى القدمين، والمقطع اللفظى من الحرف، وذلك معنى مختلف عن صدور التمثال من البرونز. لأن الجوهر المركب يصدر عن المادة المحسوسة. لكن الصورة تصدر أيضًا عن مادة الصورة. وتلك هى بعض معانى «الصورة» لكن أحيانًا: ـ

(٥) أحد هذه المعانى لا يمكن أن ينطبق إلا على جزء من الكل فحسب. فالطفل يصدر عن أبيه وأمه، كما يصدر النبات عن الأرض. لأنها تصدر عن جزء من هذه الأشياء.

(٦) وقد تعنى ما يأتى بعد شيء ما فى الزمان، كأن يقال: الليل يصدر عن النهار[١] (أى يأتى بعده). والعاصفة تصدر عن الطقس؛ لأن الواحد منهما يأتى بعد الآخر. وتوصف بعض هذه الأشياء على هذا النحو لأنها تسمح بالتغير من الواحد إلى الآخر. على نحو ما هو موجود فى الحالات التى ذكرناها الآن. كما

(١) فى تفسير ما بعد الطبيعة «من استواء النهار صار الغروب أى أنه كان بعد استواء النهار» ص ٦٥٦ (المترجم).

يوصف بعضها الآخر بسبب التتالى فى الزمان. مثل بدأت رحلة السفينة بعد الاعتدال الربيعى، أى أنها حدثت بعد الاعتدال الربيعى. وأن الاحتفالات Thargelia تصدر عن «المهرجان الديونسى.. Dionysia»[1] أى أنها تأتى بعده.

(١) أحد المهرجانات الإغريقية القديمة التى كانت تقام للإله «ديونسيوس» «يونسيوس» إله الخمر، وبخاصة فى إقليم «أتيكا.. Attica» وعن هذه المهرجانات الدينية الراقصة التى كانت تقام فى الهواء الطلق نشأ المسرح اليونانى (المترجم).

الفصل الخامس والعشرون

الجــــزء Part

Partie

(٢٥) الجـــزء:

يطلق مصطلح الجزء:

(١) على ما يمكن أن تنقسم إليه أية كمية بأية طريقة. فما يؤخذ من الكمية، من حيث هى الكمية يسمى دائمًا جزءًا منها وهكذا يقال عن العدد اثنين: إنه، بمعنى جزء من العدد ثلاثة.

(٢) يطلق مصطلح الأجزاء، بالمعنى الأول، على تلك التى يمكن قياسها من الكل. وهذا هو السبب فى أن الاثنين جزء من ثلاثة مع أنها تكون كذلك بمعنى ما، ولا تكون كذلك بمعنى آخر.

(٣) يطلق مصطلح الأجزاء على العناصر التى يمكن أن ينقسم إليها النوع، أو التى يتألف منها، فنقول عنها: إنها أجزاء ذلك النوع. على نحو ما نقول: إن الأنواع هى أجزاء الجنس.

(٤) لما كان مصطلح الأجزاء يطلق على العناصر التى يتألف منها الكل أو ينقسم إليها، فإن هذا «الكل» إما أن يعنى الصورة أى ما له صورة كرة البرونز أو مكعب البرونز. أعنى أن المادة التى تكون للصورة، والزاوية الخاصة هما معًا أجزاء.

(٥) كذلك يقال عن العناصر فى أية صيغة تفسر شيئًا ما: إنها أجزاء للكل، وهذا هو السبب فى أنه يقال عن الجنس: إنه جزء للنوع. مع أنه بمعنى آخر، يكون النوع هو جزء الجنس.

الفصل السادس والعشرون

الكـــــل Whole

Le Tout

(٢٦) الكـــل:

يطلق مصطلح الكل على:

(١) ما لم ينقص منه جزء من أجزائه التي بها يقال إنه «كل» على نحو طبيعي.

(٢) ويطلق مصطلح الكل على ما يحوى الأشياء على نحو يجعلها تشكل وحدة. وذلك بمعنيين: إما على أن كل وحدة من الأشياء واحد. وإما على أساس أنه يضفي الوحدة عليها؛ لأنه:

(أ) ما يصدق على فئة الكل، ويصلح أن يقال عليها ككل. (مما يعنى أنه نوع من الكل) فإنه يصدق على الكل بمعنى أنه يحتوى على أشياء كثيرة بأن يُحمل على كل منها، فتكون كلها واحدًا كالجزئي مثل: الإنسان والفرس؛ لأنهما جميعًا حيوان، أو من الكائنات الحية.

(ب) غير أن المتصل وما له نهاية هو كل أيضًا. عندما تكون هناك وحدة حاضرة فيه تتألف من أجزاء متعددة، لا سيما إذا ما كانت حاضرة بالقوة فحسب، وإلا إذا كانت حاضرة بالفعل أيضًا. ومن بين هذه الأشياء ذاتها نجد أن الأشياء التي هي بطبيعتها كل هي كذلك بأعلى درجة من تلك الأشياء التي تكون كذلك بالصنعة، على نحو ما قلنا في حالة الوحدة. والواقع أن الكلية هي ضرب من الواحدية.

ومن ناحية أخرى فإنه لما كان للكمية بداية، ووسط، ونهاية، فإن جميع ما لا يكون من وضعها اختلاف يقال عنها مجموع Total أما جميع ما يكون من وضعها اختلاف فيقال عنها كل Whole ، وجميع ما يسمح بالوصفين معًا يقال عنها كل ومجموع في آن واحد. وتلك هي الأشياء التي تظل طبيعتها كما هي في حالة النقلة. وإن كانت صورتها لا تبقى كما هي مثل الشمع والرداء، إذ يُطلق عليهما معًا: كل ومجموع؛ لأنهما يشملان هذه الخصائص معًا. أما الماء، وجميع السوائل، والعدد، فيقال لها «مجموع». لكن لا أحد يقول: «العدد كله» أو «الماء كله» إلا على سبيل المجاز. أما بالنسبة للأشياء التي يقال عنها أنها «مجموع» على نحو ما يقال عن الواحد، فإن مصطلح «جميع» ينطبق عليها عندما تعالج منفصلة. فيقال «مجموع هذا العدد»، و«مجموع هذه الآحاد». a 1024

الفصل السابع والعشرون

المبتـــور .. Mutilated

Mutile

(٢٧) المبتـــور:

لا يقال عن كمية ما: إن عضوًا منها مبتور أو ناقص، كيفما اتفق، بل لابد أن تكون هذه الكمية كلاً، ويمكن أن تنقسم فى وقت واحد. فلا يمكن أن يقال عن العدد اثنين إذا ما انتقص منه أحد الواحدين: إنه عضو مبتور (لأن الجزء الذى أزيل عن طريق البتر لا يساوى أبدًا ما تبقى، ولا أى عضو بتر على هذا النحو بصفة عامة. إذ من الضرورى أيضًا أن يظل الجوهر باقيًا ثابتًا. فإن نقص من كوب الشراب رشفة، فإن الكوب يظل كما هو، وإن لم تعد كمية الشراب كما كانت. وفضلاً عن ذلك فإذا ما تألف الشيء من أجزاء غير متشابهة، فإن هذه الأشياء لا يمكن أن يقال عنها: إنها مبتورة. والعدد يتألف، بمعنى ما، من أجزاء غير متشابهة مثل اثنين، وثلاثة. لكن، بصفة عامة، بالنسبة للأشياء التى لا يكون من وضعها اختلاف مثل: الماء والنار، فلا يمكن أن يكون منها عضو مبتور، بل ينبغى أن يكون لهذه الأشياء بفضل جوهرها وضع ثابت. ومن ناحية أخرى لابد أن تكون. فإن السلم الموسيقى يتألف من أجزاء غير متشابهة، لكن لا يمكن بترها. ولا حتى الأشياء التى هى «كل» يمكن بترها بانعدام أى جزء. ذلك لأن الأجزاء الناقصة لا هى من تلك الأجزاء التى تحدد الجوهر، ولا هى من الأجزاء العارضة، فلا أهمية لوضعها مثل كأس الشراب لا تعد مبتورة لو انسكبت أو ثقبت، بل فقط عندما يتحطم مقبضها، أو جزء من أطرافها. ويصبح الإنسان أبتر لا إذا ما نقص لحمه أو طحاله، بل إذا أزيل طرف من أطرافه، وليس أى طرف، وإنما ذلك الطرف الذى إذا أزيل لا يمكن أن ينمو مرة أخرى. ومن ثم فإن الصلع ليس بترًا.

الفصل الثامن والعشرون

الجـنـس Kind

Genre ou Race

(٢٨) الجـنـس:

يطلق مصطلح الجنس:

(١) إذا كان هناك تكوُّن متصل للأشياء التى لها الصورة نفسها مثل ما يقال عن «جنس البشر» الذى يعنى «التكون المتصل المستمر».

(٢) الجنس هو ذلك الذى يُظهر الأشياء إلى الوجود لأول مرة. ولهذا فإنه يقال عن بعض الناس: إنهم «هيلينيون.. Hellenes» من حيث الجنس ومن غيرهم أنهم «أيونيون.. Ionians» لأن الأول صدر عن هلن.. Hellen[١]. والآخر نشأ عن أيون.. Ion بوصفه الجد الأول لهم[٢] وتستخدم الكلمة بالإشارة إلى الجد الأول أكثر مما تطلق على المادة. على الرغم من أن الناس قد يكون لهم اسم جنس من الأنثى كما هى الحال فى سلالة بيرا.. Pyrrha[٣].

(٣) هناك أنواع من الأجناس مثل البسيط المسطح الذى هو جنس الأشكال البسيطة. والمجسم للجوامد. فإن كل واحد من الأشكال هو إما بسيط مسطح، b 1024
من هذا النوع أو ذاك، أو أنه جسم جامد من هذا النوع أو ذاك، وهذا هو موضوع الفصل Differentia. ومن ناحية أخرى فإن العنصر الأول المكون للصيغ اللفظية الذى هو متضمن فى الماهية هو جنس، والفصل فيه هو الكيفيات.

والجنس إذن يستخدم بجميع هذه الطرق:

(١) بالإشارة إلى التكون المتصل للنوع نفسه.

(٢) بالإشارة إلى المحرك الأول الذى هو من نوع الأشياء نفسها التى يحركها.

---

(١) إله فى الميثولوجيا اليونانية حفيد الإله بروميثوس منح اسمه لرعاياه الذين أصبح اسمهم الهيلنيين. وينظر اليونانيون إلى هذا الإله على أنه الحد الأول لجنس الهيلينيين. قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثانى ص١٢٠ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ (المترجم).

(٢) ايون Ion ابن الإله أبوللو فى الأساطير اليونانية، وقد أصبح الجد الأول للأيونيين. قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص١٩٥. مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

(٣) كانت Pyrrha زوجة دو كاليون فى الأساطير اليونانية. وكانت هى وزوجها الوحيدين اللذين بقيا على قيد الحياة بعد أن اجتاح الطوفان الأرض وقد أرسله كبير الآلهة للقضاء على الجنس البشرى. راجع «معجم ديانات وأساطير العالم» تأليف د. إمام عبد الفتاح المجلد الثالث ص١٥٨ مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

(٣) كمادة أو هيولى يكون فصلها أو كيفها هو الحامل الذى نسميه بالمادة.

ويقال: إن هذه الأشياء تختلف فى الجنس إذا ما اختلف حاملها المطلق. والتى لا يمكن تحليل الواحد منها إلى الآخر أو كليهما إلى الشيء نفسه (مثلاً: الصورة والمادة مختلفتان من حيث الجنس) والأشياء التى تنتمى إلى مقولات مختلفة من الوجود؛ إذ يقال: إن بعض الأشياء تعنى الماهية، وبعضها الآخر يعنى الكيف، وبعضها الثالث يعنى مقولات أخرى ميزناها من قبل. هذه أيضًا لا يمكن تحليلها ورد الواحد منها إلى الآخر أو إلى شيء واحد.

الفصل التاسع والعشرون

الـزائــف .. False

Faux

(٢٩) الــزائــف:

نستخدم مصطلح الزائف ليدل على:

(١) الزائف من الأشياء:

(أ) لأنه ليس بمركب أو لأنه لا يمكن أن يركب، كأن يقال مثلاً «إن الخط القطرى للمربع مساو لخط الضلع» أو «إنك جالس الآن» فإحدى هاتين الصفتين زائفة دائمًا، والثانية زائفة أحيانًا. وهى بهذين المعنيين لا وجود لها.

(ب) هناك أشياء موجودة لكن طبيعتها من شأنها أن تظهر على غير حالها، أو أنها تظهر على أنها غير موجودة، مثل تخيل الظلام والأحلام. فإن هذه شىء ما، لكنها ليست الأشياء التى يُحدث مظهرها أثره فينا، ونحن نقول عن الأشياء، بهذه الطريقة: إنها زائفة: إما لأنها هى نفسها غير موجودة أو بسبب أن المظهر الذى تحدثه هو مظهر شىء ما لكنه لا وجود له.

(٢) الصيغة الزائفة: هى صيغة من موضوعات لا وجود لها، بمقدار ما تكون زائفة. ومن ثم فكل صيغة هى زائفة عندما تنطبق على شىء غير الشىء الذى هو حق. على نحو ما تقول كذبًا عن الدائرة: إنها المثلث. وبمعنى ما هناك صيغة واحدة لكل شىء، صيغة تعبر عن ماهيته. وهناك كثرة من الصيغ بمعنى آخر، مادام الشىء ذاته يتعدل بطريقة معينة كأن نقول «سقراط» و«سقراط الموسيقار». والصيغة الكاذبة ليست صيغة عن أى شىء إلا بمعنى دقيق. ومن هنا فقد أخطأ «انتستيتر Antisthenes» عندما ذهب إلى أنه لا ينبغى أن يقال شىء البتة ما عدا ما يقال فى صيغة خاصة - صيغة واحدة للشىء الواحد. وينتج عن ذلك أن لا يوجد تناقض، وتقريبًا لا يمكن أن يوجد خطأ. لكن من الممكن أن نصف كل شىء لا بصيغته الخاصة فقط، بل أيضًا بصيغة

a 1025 أخرى. والواقع أن ذلك يمكن أن يتم على سبيل الخطأ التام، لكنه يمكن أن يتم ببعض الطرق على نحو صحيح. كما هى الحال عندما أقول: إن العدد ثمانية هو عدد مضاعف إذا ما استخدمنا صيغة العدد ٢.

هذه الأشياء إذن يقال عنها: إنها زائفة أو كاذبة بهذه المعانى لكن:

(٣) الرجل الزائف هو الرجل المغرم بهذه الصيغ، وليس لأى سبب آخر؛ وإنما من أجل ذاتها وهو الشخص الذى يستطيع بمهارة أن يفرض هذه الصيغ على الأشخاص الآخرين. تمامًا كما نقول: إن الأشياء الزائفة هى التى تظهر بمظهر زائف. وهذا هو السبب فى أن الحجة فى محاورة «هيباس.. Hippias» تذهب إلى أن الشخص الواحد يكون كاذبًا وصادقًا، وهى حجة مضللة. وأنها تذهب إلى أن الشخص يكون زائفًا أو كاذبًا عندما يخدع (أعنى الرجل العاقل الذى يعرف) أن فاعل الشر بإرادته أو عن عمد أفضل منه. وتلك نتيجة كاذبة للاستقراء؛ لأن الرجل الذى يعرج بإرادته أفضل من ذلك الذى يفعل ذلك بغير إرادة. وأفلاطون يقصد بكلمة «يعرج» الذى يحاكى الأعرج. إذ لو أن الرجل كان يعرج بإرادته فعلاً، فربما كان الأسوأ فى هذه الحالة كما هى الحال فى الوضع المناظر للشخصية.

الفصل الثلاثون

العــرض Accident

(٣٠) العــرض:

يطلق العرض على ذلك الذى يُلحق بشىء ما ويمكن أن تتقرر حقيقته، لكنه ليس بالضرورة ولا بالمألوف، مثل ذلك الرجل الذى كان يحفر حفرة للنبات فعثر على كنز. فالعثور على الكنز حدث للرجل الذى كان يحفر بالصدفة، أعنى بالعرض. فإنه ليس بالضرورة أن ينتج هذا عن ذاك، ولا أن يكون بعده، ولا أكثر من ذلك، أى أن يصيب آخر يحفر حفرة، ليس من المألوف أن يجد كنزًا. وقد يكون الموسيقار رجلاً أبيض، لكن مادام أن ذلك لا يحدث بالضرورة ولا هو بالمألوف، فإنا نطلق عليه اسم العرض. ومن ثم فمادامت هناك صفات تلحق بموضوع ما ويلحق بعضها بمكان محدد وفى زمان معين، أيًا ما كانت هذه الصفات التى تلحق بالموضوع، لكنها ليست هى هذا الموضوع، فى هذا الزمان وفى هذا المكان، فإننا نطلق عليها اسم: العرض. ومن هنا فليس هناك سبب محدد للعرض، بل السبب هو الصدفة، أعنى شيئًا غير محدد. إن الإبحار إلى أيجينيا Aegina كان صدفة أو عرضًا، إذ لم يكن المرء يقصد السفر إلى هناك، بل لأنه انحرف بسفينته إلى هذا الميناء بفعل العاصفة، أو أن القراصنة قد قبضوا عليه وحملوه إلى هناك. فالعرض يحدث أو يوجد ـ لا بفضل ذاته، بل بسبب شىء آخر ـ لأن العاصفة كانت هى السبب فى ذهابه إلى ذلك المكان الذى لم يبحر إليه عامدًا وهو أيجينيا Aegina.

وللعرض أيضًا معنى آخر، أعنى ما يلحق بكل شىء بفضل ذاته، لكن ليس من جوهره، مثل ما للمثلث من زوايا قائمة (مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين). والأعراض من هذا القبيل يمكن أن تكون أزلية، لكن لا تكون الأعراض من نوع آخر كذلك (أى أزلية). ولقد شرحنا ذلك فى مكان آخر.

مراجع البحث

أولاً ـ المراجع العربية:

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» فى أربعة مجلدات، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ـ ١٩٩٩.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩.

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام «سرن كيركجور: رائد الوجودية حياته وأعماله، وفلسفته» فى مجلد واحد ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام «أفكار ومواقف» مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٦.

(٥) أمين (د. عثمان) «الجوانية»: أصول عقيدة، وفلسفة ثورة» دار العلم بالقاهرة.

(٦) أمين (د. عثمان) «ديكارت» الطبعة الرابعة مكتبة القاهرة الحديثة بالقاهرة عام ١٩٨٥.

(٧) إسلام (د. عزمى) «مدخل إلى الميتافيزيقا» (ما بعد الطبيعة) مكتبة سعيد رأفت عام ١٩٧٧.

(٨) بدوى (عبد الرحمن) «الفلسفة والفلاسفة فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية» ـ المجلد الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـ الطبعة الأولى عام ١٩٨٧.

(٩) بو ملحم ـ د. علم «ما وراء الطبيعة»: نحو رؤية جديدة» دار العلوم العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١.

(١٠) ديكارت التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة د. عثمان أمين ـ الطبعة الثانية مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٥٦.

(١١) ديكارت «مبادئ الفلسفة» ترجمة د. عثمان أمين ـ مكتبة النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٢.

(١٢) ديكارت «مقال عن المنهج» ترجمة محمود محمد الخضيرى، ومراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٥.

(١٣) الأهوانى (د. فؤاد) «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» الطبعة الأولى عام ١٩٥٤ ـ دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبى بالقاهرة).

(١٤) د. أميرة مطر «الفلسفة عند اليونان» دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٦.

(١٥) أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى) «رسائل الكندى الفلسفية» دار الفكر العربى بالقاهرة عام ١٩٧٨.
(١٦) د. حسين على حسن «الأسس الميتافيزيقية للعلم» مجلس النشر العلمى ـ جامعة الكويت عام ١٩٩٧.
(١٧) جون ماكورى «الجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعة د. فؤاد زكريا ـ سلسلة عالم المعرفة عدد ٥٨.
(١٨) جريجور (فرانسوا): «المشكلات الميتافيزيقية الكبرى» ترجمة نهاد رضا ـ منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
(١٩) رجب (د. محمود) «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين» دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة عام ١٩٨٧.
(٢٠) زيدان (د. محمود فهمى) «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية «دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت» عام ١٩٨٢.
(٢١) فرانك (فيليب) «فلسفة العلم: الصلة بين العلم والفلسفة» ترجمة د. على على ناصف. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣ .
(٢٢) د. فؤاد زكريا «التفكير العلمى» العدد رقم ٣ من سلسلة عالم المعرفة مارس ١٩٧٨ .
(٢٣) د. فؤاد زكريا «آفاق الفلسفة» دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨ .
(٢٤) شيخ الأرض (تيسير) «الفحص عن أساس التفكير العلمى» «منشورات اتحاد الكتاب العرب – دمشق عام ١٩٩٣ .
(٢٥) كانط (امانويل) «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا «ترجمة د. نازلى إسماعيل حسين، مراجعة د. عبدالرحمن بدوى – دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٨ .
(٢٦) هنرى برجسون «مدخل إلى الميتافيزيقا» ترجمة د. محمد على أبو ريان (ملحق لكتابه «الفلسفة ومباحثها»). دار المعارف بمصر.
(٢٧) هيدجر «ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟» ترجمة فؤاد كامل عبدالعزيز، ومحمود رجب، ومراجعة د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة ١٩٦٤.
(٢٨) محمود (د. زكى نجيب محمود) خرافة الميتافيزيقا، النهضة المصرية عام ١٩٥٣ أو باسمها الجديد «موقف من الميتافيزيقا» دار الشروق بالقاهرة.
(٢٩) ولتر ستيس «الدين.. والعقل الحديث» ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

(٣٠) د. يحيى هويدى «دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة» دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩١.
(٣١) د. يحيى هويدى «ما هو علم المنطق؟» دراسة نقدية للفلسفة الموضوعية المنطقية ـ الطبعة الأولى ١٩٦٦، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
(٣٢) يوسف كرم «الطبيعة وما بعد الطبيعة»: المادة، الحياة، الله، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

(1) - Aristotle : " Metaphsics" in The Complete Works, Edited by Jonathan Barnes Princeton University Press, 2 Vols. 1985.

(2) - Ayer, A.J. : "Metaphysics and Common Sense" Macmillan, New York, 1969.

(3) - Ayer, A. J " Language, Truth, and Logic" Pelican Book, 1978.

(4) - Bunge, Mario: " Method, Model and Matter" , Reidel Publishing Company U.S.A. 1973.

(5) - Burt, Edwin, A. "The Metaphysical Foundations of Modern physical Sciencs A Histroical and Critical Essay" Kegan Pqw London, 1939.

(6) - Anscombe, G.E. M " Metaphsics and Philosophy of Mind" Blackwell, Oxford 1981.

(7) - Bahm, Archie;J. " Metaphsics: An introduction Barnes Books, U.S.A. 1974.

(8) - Bradley, F.H. " Appearance and Reality" Allen & Unwin, 1920.

(9) - Carr, Brian: "Metaphysics : An Itroduction" Macmillan Education LTD 1987.

(10) - Carter, William, R. " The Elements of Metaphysics" Temple University, Press Philadelphia, 1987.

(11) - Bergson, H. " An Introduction to Metaphyscs" Eng. Trans. by T.H. Hulme, Macmillam.

(12) - Campell, K. " Metaphysics: " An Introduction" Dickenson, Encino, California, 1976.

(13) - Collingwood: " An Essay on Metaphysics" Oxford, at The Clavendon Press, 1969.

(14) - kant, I. "Prolegomena to Any Future Metaphysics" Eng. Trans by Lewis W. Beck, The Libral Arts Press, 1951.

(15) - Kenny, Anthony, : "The God of The Philosaophers" , Oxford University Press, 1986.

(16) - Kormen, S. " Metaphysics: Its Structure and Functions " Cambridge Uniuversity Press1984.

(17) - Ewing, A.C. " Idealism : A Critical Survey " Methuen, London, 1934.

(18) - Hamlyn, D.W. " Metaphysics" Cambridge University Press, 1984

(19) - Lucas, P.G. (Tr. and Ed" Immanuel Kant: Prolegomena" . Machester, University Press, 1953.

(20) - Mctaggart, J.E. "The Nature of Existence" 2 Vols, Cambridge University Press, 1927.

(21) - Matin, G. : " General Metaphysics" Allen & Unwin, London 1968.

(22) - Pears, D. E. (ed.) " The Nature of Metaphysics" Macmillan, London, 1960.

(23) - Pap, Arthur: Meaning, Verification and Metaphysics " in Modern Introduction to Philosophy" George Allen & Unwin, London 1957.

(24) - Russell, B. " The Problems of Phiolosophy" Oxford University Press, 1980.

(25) - Levin, Michael, E. " Metaphysics and The Mind-Body Problem" Oxford University Press, 1979.

(26) - Sellars, W. " Science and Metaphysic University of California Press 1974.

(27) - Schlesinger, G.N. " Metaphysics Blackwell, Oxford.

(28) - Smith: A. J. " The Metaphysics of Love" Cambridge University Press, 1987.

(29) - taylor, A. E. : " Elements of Metaphysics" Methuen- London, 1903.

(30) - Taylor, Richard: " Metaphysics" Printic Hall, Inc. 1984.

(31) - Walsh, W. H. " Metaphysics" London, Hutchinson, 1963.

(32) - Walsh, W.H.: "Kant's Citicism of Metaphysics" Edinburagh University Press. 1975.

(33) - Slote: Metaphysics and Essence Blackwell, Oxford 1934.

(34) - Soll, Ivan: An Introduction to Hegel's Metaphysics" University of Chicago Press, 1960.

(35) - Sprague, E. "Metaphysical Thinking Oxford University Press, New York 1978.

(36) - Stevenson, L. "The Metaphysies of The Experience" Oxford, Clarendon Press, 1982.

(37) - Whrteley, C. H.: "An Introduction of Metaphysics" Methuen & Co. LTD 1960.

(38) - Yolton, T. W. "Metaphysical Analysis" Allen & Unwin, Lodone 1963.

ثالثا: القواميس ودوائر المعارف:

(أ) العربيـــة:

(١) موسوعة لالاند الفلسفية ـ فى ثلاثة مجلدات ـ تعريب خليل أحمد خليل ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ الطبعة الأولى عام ١٩٩٦.

(٢) موسوعة الفلسفة فى مجلدين وملحق تأليف د. عبد الرحمن بدوى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة الأولى ـ بيروت عام ١٩٨٤.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف د. زكى نجيب محمود ـ دار القلم ـ بيروت.

(٤) المعجم الفلسفى ـ الدكتور جميل صليبة فى مجلدين ـ دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت ـ دار الكتاب العربى القاهرة.

(٥) المعجم الفلسفى ـ د. مراد وهبه ـ الطبعة الثالثة ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة عام ١٩٧٩.

(ب) الأجنبية

(1) - The Cambridge Dictionary of Philosophy Ed. by Eobert Audi, Cambridge University Press, 1995.

(2) - D. D. Runes: "The Dictionary of Philesophy".

(3) - Encyclopaedia of Philosophy ed. by Edwards, (art: Metaphysics).

(4) - Encuclopaedia of Religion & Ethies (art' Metaphysies).

مؤلفات الأستاذ الدكتور
إمام عبد الفتاح إمام

أولاً: التأليف:

(١) «المنهج الجدلى عند هيجل» طبعة أولى - دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ - طبعة رابعة دار التنوير، بيروت عام ١٩٩٣ (العدد الثانى من المكتبة الهيجلية) طبعة خامسة، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

(٢) «مدخل إلى الفلسفة» طبعة أولى: دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٢ - طبعة خامسة ١٩٨٢ - طبعة سادسة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣، طبعة سابقة دار قباء بالقاهرة.

(٣) «كيرجور، رائد الوجودية» المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى، دار الثقافة، عام ١٩٨٢ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ (العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر).

(٤) «دراسات هيجلية» طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع، عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية).

(٥) «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية» طبعة أولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية، دار التنوير، عام ١٩٨٥ - طبعة ثالثة، عام ١٩٩٣.

(٦) «تطور الجدل بعد هيجل» المجلد الأول «جدل الفكر» دار التنوير، عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦.

(٧) «تطور الجدل بعد هيجل» المجلد الثانى: «جدل الطبيعة» دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ - طبعة ثانية، عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦.

(٨) «تطور الجدل بعد هيجل» المجلد الثانى: «جدل الإنسان» دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ - طبعة ثانية، عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦.

(٩) «دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل» طبعة أولى، دار الثقافة بالقاهرة - طبعة ثالثة، دار التنوير، بيروت عام ١٩٩٣، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦.

(١٠) «كريكجور رائد الوجودية» المجلد الثانى «فلسفته» طبعة أولى، دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٦ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٩٣.

(١١) «أفلاطون والمرأة» طبعة أولى، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت عام ١٩٩٢ ـ طبعة ثانية، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (سلسلة الفيلسوف والمرأة).
(١٢) «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود» المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١.
(١٣) «الطاغية» دارسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى، سلسلة عالم المعرفة، عام ١٩٩٤ ـ طبعة ثالثة، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦.
(١٤) «معجم ديانات وأساطير العالم» فى أربع مجلدات، مكتبة مدبولى بالقاهرة.
(١٥) «مدخل إلى الميتافيزيقا» دار قباء، عام ٢٠٠٣.
(١٦) «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية» طبعة أولى، دار الثقافة بمصر، عام ١٩٨٦ ـ دار قباء ٢٠٠٣.
(١٧) «الأخلاق والسياسة» طبعة أولى أصدره المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(١٨) «هيجل وعصره» طبعة أولى، دار قباء بالقاهرة ٢٠٠٣.
(١٩) «الهيجلية الجديدة فى انجلترا» الرواد، دار قباء بالقاهرة ٢٠٠٣.
(٢٠) «الفلسفة» سلسلة الشباب عدد رقم ١ ـ قصور الثقافة، عام ٢٠٠٤.
(٢١) «الحب» سلسلة الشباب عدد رقم ١٠ ـ قصور الثقافة، عام ٢٠٠٤.

ثانيًا: بحوث ودراسات:

(١) «المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل» دراسة بحوليات كلية الآداب بجامعة الفاتح بليبيا، عام ١٩٧٦.
(٢) «مفهوم التهكم عند كيركجور» دراسة بحوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، عدد ١٩، عام ١٩٨٣.
(٣) «الهيجلية» دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى، بيروت.
(٤) «الهيجلية الجديدة» دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت.
(٥) «الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود» عالم الفكر بالكويت، المجلد العشرون، العدد الرابع، يناير، عام ١٩٩٠.
(٦) «مسيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية» عالم الفكر بالكويت، يناير، عام ١٩٩٤.
(٧) «هيباشيا: فيلسوفة الإسكندرية» مجلة عالم الفكر بالكويت، المجلد الثانى والعشرون، العدد الثالث، يناير ١٩٩٤.
(٨) «زكى نجيب محمود فى جامعة الكويت» مجلة عالم الفكر بالكويت يناير، عام ١٩٩٩.

ثالثا: الترجمـــة:

(١) «الجبر الذاتى» رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١.

(٢) «العقل فى التاريخ لهيجل» طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٣ - وطبعة ثانية دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٠، وطبعة رابعة ١٩٩٣(العدد الأول فى سلسلة المكتبة الهيجلية)، طبعة ثالثة، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٩.

(٣) روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» أتين جليون، دار الثقافة، عام ١٩٧٢، طبعة ثالثة، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦.

(٤) «فلسفة هيجل» تأليف ولتر ستيس، المجلد الأول: «المنطق وفلسفة الطبيعة» دار التنوير، عام ١٩٨٣، وطبعة رابعة، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية).

(٥) «فلسفة هيجل» تأليف ولتر ستيس، المجلد الثانى: «فلسفة الروح» الطبعة الثالثة، عام ١٩٨٣، والرابعة، عام ١٩٩٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية).

(٦) «أصول فلسفة الحق» لهيجل المجلد الأول، طبعة أولى، دار الثقافة، عام ١٩٨١ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣، طبعة رابعة، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية).

(٧) «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» طبعة أولى، عام ١٩٨٣، دار التنوير، بيروت - طبعة ثانية، عام ١٩٩٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيجلية).

(٨) «العالم الشرقى» المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل، العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية، طبعة أولى عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية ١٩٩٣ دار قباء.

(٩) «الوجودية» تأليف جون ماكورى، سلسلة عالم الفكر بالكويت، عدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢، طبعة ثانية، دار الثقافة بالقاهرة، عام ١٩٨٧.

(١٠) «أصول فلسفة الحق لهيجل» المجلد الثانى، دار التنير، بيروت، عام ١٩٩٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ (سلسلة المكتبة الهيجلية).

(١١) «هيجل والديمقراطية» تأليف مشيل متياس، دار الحداثة، بيروت، عام ١٩٩٠ مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦.
(١٢) «المعتقدات الدينية بين الشعوب» تأليف جوفرى بارندر، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، عدد ١٧٣ مايو ١٩٩٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦.
(١٣) «الدين والعقل الحديث» تأليف و. ستيس، مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٨.
(١٤) «التصوف والفلسفة» تأليف و. ستيس مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٨.
(١٥) «جون استيوارت مل» أسس الليبرالية (بالاشتراك) مكتبة مدبولى، عام ١٩٩٦.
(١٦) «ظاهريات الروح لهيجل» مع مقدمة ودراسة، دار قباء عام ٢٠٠٢.
(١٧) «تاريخ الفلسفة» تأليف فردريك كوبلستون، المجلد الأول اليونان والروس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(١٨) «النساء فى الفكر السياسى الغربى» تأليف سوزان موللر أوكين، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(١٩) «معنى الجمال» تأليف و. ستيس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٢٠) «حكايات أيسوب» تأليف أيسوب، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٢١) «معجم مصطلحات هيجل» تأليف ميخائيل أنوود، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٢٢) «الفلسفة» تأليف ديف روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٢٣) «أفلاطون» تأليف ديف روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٢٤) «ديكارت» تأليف ديات روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٢٥) «فتنجشتين» تأليف جون هيستون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٢٦) «بوذا» تأليف جون بوب، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٢٧) «ماركس» تأليف ريوس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٢٨) «نيتشه» تأليف لورانس جين، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٢٩) «سارتر» تأليف فليب كورى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٣٠) «كامى» تأليف ديفيد برزفس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٣١) «هيجل» تأليف ليود سبنسر، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٣٢) «كانط» تأليف كيرس هيروكس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٣٣) «فوكو» تأليف كيرس هيروكس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(٣٤) «مكيافللى» تأليف باتريك كيرى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

(٣٥) «الفلسفة الشرقية» تأليف ريتشارد أوزيورت، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
(٣٦) «تطور هيجل الروحى» تأليف ريتشارد كرونر ـ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عام ٢٠٠٣.
(٣٧) «الفاشية والنازية» تأليف ستوارت هود، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
(٣٨) «لكآن» تأليف داريان ليدر، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

رابعًا: المراجعة:

(١) «الموت فى الفكر الغربى» تأليف جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، عدد ٧٦ أبريل، عام ١٩٨٤.
(٢) «الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو» تأليف و. جنى، ترجمة د. رأفت سيف، دار الطليعة بالكويت، عام ١٩٨٥.
(٣) «الفلسفات الشرقية» تأليف جون كولر، ترجمة يوسف حسين ـ سلسلة عالم المعرفة بالكويت.
(٤) «تاريخ الفلسفة الحديثة» تأليف وليم رايت، ترجمة د. محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٥) «الشعور» تأليف ديفيد بابينو، ترجمة د. محمود محمد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٦) «علم الوراثة» تأليف سنيف جونز، ترجمة ممدوح عبد المنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٧) «الذهن والمخ» تأليف أنجوس جيانى، ترجمة جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٨) «يونج» تأليف ناجى هيد، ترجمة محيى الدين محمد حسن، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
(٩) «مقال عن المنهج الفلسفى» تأليف كولنجوود، ترجمة د. فاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
(١٠) «الرياضيات» تأليف زيدون سازدر، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢.
(١١) «هوكتج» تأليف ح . ب . ماك ليثوى، ترجمة ممدوح عبد المنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

(١٢) «جويس» تأليف ديفيد نوريس، ترجمة حمدى الجابرى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

(١٣) «الرومانسية» تأليف دونكان هيث، ترجمة عصام حجازى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

(١٤) «نظرية الكم» تأليف ج . ب. ماك إيفوى، ترجمة ممدوح عبد المنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

(١٥) «علم نفس التطور» تأليف ديلان ايفانز، ترجمة ممدوح عبد المنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

(١٦) «الحركة النسائية» تأليف مجموعة ترجمة جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

(١٧) «ما بعد الحركة النسائية» تأليف صوفيا فوكا، ترجمة جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

(١٨) «تاريخ الفلسفة» تأليف فردريك كوبلستون، مجلد ٥، ترجمة د. محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

(١٩) «لينين والثورة الروسية» تأليف ريتشارد إيجانزى، ترجمة محيى الدين مزيد، المجلس الأعلى للثقافة.

(٢٠) «فرويد» تأليف ريتشارد إيجانزى، ترجمة جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة.

(٢١) «ميلانى كلاين» تأليف روبرت هنسل وود، ترجمة حمدى الجابرى، المجلس الأعلى للثقافة.

(٢٢) «الدراسات الثقافية» تأليف عز الدين سردار، ترجمة د. وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة.

(٢٣) «تروتسكى والماركسية» تأليف طارق على، ترجمة د. جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة.

(٢٤) «كافكا» تأليف ديفيد زين، ترجمة د. جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

(٢٥) «بارت» تأليف فيليب تودي، ترجمة د. جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثقافة.

خامسًا: التأليف بالاشتراك:

(١) «المنطق ومناهج البحث» للصف الثالث الثانوى بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجماهيرية العربية الليبية عام ١٩٧٧.

(٢) «دراسات فلسفية» للمستوى الرفيع، بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجماهيرية العربية الليبية عام ١٩٩٢.

(٣) «مبادئ الفكر الفلسفى» للثانوية العامة بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجماهيرية العربية الليبية عام ١٩٩٨.

■■ سلسلة الفيلسوف والمرأة:

(٤) «أفلاطون والمرأة» د. إمام عبد الفتاح إمام

(٥) «أرسطو والمرأة» د. إمام عبد الفتاح إمام.

(٦) «الفيلسوف المسيحى والمرأة» د. إمام عبد الفتاح إمام.

(٧) «نساء فلاسفة فى العالم القديم» د. إمام عبد الفتاح إمام.

(٨) «استعباد النساء» د. إمام عبد الفتاح إمام.

(٩) «جون لوك والمرأة» د. إمام عبد الفتاح إمام.

■■ تحت الطبع:

(١) «نساء فلاسفة فى العالم الحديث» د. إمام عبد الفتاح إمام.

(٢) «روسو والمرأة» د. إمام عبد الفتاح إمام.

هذا الكتاب

ما الذى أصاب «جميلة الجميلات» أو «مَلِكَة العلوم.. Regina scientiarum» ـ أو «قدس الأقداس» فى معبد الفكر كما كان يصفها هيجل؟. ما الذى جعل الميتافيزيقا تتوارى خجلاً فى الفلسفة المعاصرة التى طغت عليها روح العلم تارة، ومنهج التحليل تارة أخرى؟ وكأن التفكير الميتافيزيقى أصبح خطيئة وإثمًا، أو شيئًا يخجل الإنسان المعاصر من ممارسته!.

ما الذى جعل بعض الناس يعتقدون أن البحوث الميتافيزيقية ليست سوى مهمة بغير معنى، أو أنه يصعب فهمها على أحسن تقدير، وأنها تلتقى على صعيد واحد مع الموضوعات «الشاذة» التى لا يعترف بها العلم صراحة ولا يرفضها تمامًا، بل يكتفى بأن يشيح عنها وجهه متمتمًا: تُستبعد لعدم الاختصاص؟!.

أصحيح أن الميتافيزيقا أصبحت تقف جنبًا إلى جنب مع «الباراسيكولوجى.. Parapsychology»، و«التخاطر.. Telepathy»، والاستشفاف.. Clairvoyance» وتحريك الأشياء بتأثير الذهن.. Psychokinesis». وغيرها من الظواهر الشاذة..؟!

يحاول كتابنا الحالى الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة سهلة ومبسطة، وتعريف القارئ بأهم موضوعاتها وأقسامها، والخلاف بين الفلاسفة حول تقديرها وتقييمها. وما يوجه إليها من اعتراضات والرد عليها.

كتاب لابد أن يقرأ

الناشــر

مدخل إلى الميتافيزيقا

مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو

هذا الكتاب

ما الذى أصاب « جميلة الجميلات » أو «ملكة العلوم » أو « قدس الأقداس » في معبد الفكر كما كان يصفها هيجل؟ ما الذى جعل الميتافيزيقا تتوارى خجلاً فى الفلسفة المعاصرة التى طغت عليها روح العلم تارة، ومنهج التحليل تارة أخرى، وكأن التفكير الميتافيزيقى أصبح خطيئة وإثمًا، أو شيئًا يخجل الإنسان المعاصر من ممارسته؟!

ما الذى جعل بعض الناس يعتقدون أن البحوث الميتافيزيقية ليست سوى همهمة بغير معنى، أو أنه يصعب فهمها على أحسن تقدير، وأنها تلتقى على صعيد واحد مع الموضوعات « الشاذة » التى لا يعترف بها العلم صراحة ولا يرفضها تمامًا، بل يكتفى بأن يشيح عنها وجهه متمتمًا: تستبعد لعدم الاختصاص؟

أصحيح أن الميتافيزيقا أصبحت تقف جنبًا إلى جنب مع « الباراسيكولوجى » ، و « التخاطر» و« الاستشفاف » و« تحريك الأشياء بتأثير الذهن » وغيرها من الظواهر الشاذة...؟!

يحاول كتابنا الحالى الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة سهلة ومبسطة، وتعريف القارئ بأهم موضوعاتها وأقسامها، والخلاف بين الفلاسفة حول تقديرها وتقييمها وما يوجه إليها من اعتراضات، والرد عليها.

كتاب لابد أن يقرأ.

الناشر

6 221133 326810

نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع